Silvia Tubert (ed.)

Del sexo al *género*

Los equívocos de un concepto

FEMINISMOS

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos, en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos, y no comerciales

Del sexo al *género*

Los equívocos de un concepto

Silvia Tubert (ed.)

Del sexo al *género*

Los equívocos de un concepto

Geneviève Fraisse, Linda Nicholson, Neus Campillo,
Cristina Molina, Pablo Sánchez León, Luisa Accati,
Gemma Orobitg, Esther Sánchez-Pardo,
Mercedes Bengoechea y Silvia Tubert

EDICIONES CÁTEDRA
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA
INSTITUTO DE LA MUJER

Feminismos

Consejo asesor:

Giulia Colaizzi: Universitat de València
María Teresa Gallego: Universidad Autónoma de Madrid
Isabel Martínez Benlloch: Universitat de València
Mary Nash: Universidad Central de Barcelona
Verena Stolcke: Universidad Autónoma de Barcelona
Amelia Valcárcel: Universidad de Oviedo
Instituto de la Mujer

Dirección y coordinación: Isabel Morant Deusa: Universitat de València

1.ª edición, 2003

Diseño de cubierta: Carlos Pérez-Bermúdez

Ilustración de cubierta: Pieter Bruegel, *La torre de Babel* (1563)

N.I.P.O.: 207-03-047-0
© Geneviève Fraisse, Linda Nicholson, Neus Campillo, Cristina Molina, Pablo Sánchez León, Luisa Accati, Gemma Orobitg, Esther Sánchez-Pardo, Mercedes Bengoechea y Silvia Tubert
© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2003
Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid
Depósito legal: M. 46.292-2003
I.S.B.N.: 84-376-2108-9
Tirada: 2.000 ejemplares
Printed in Spain
Impreso en Huertas, S. A.
Fuenlabrada (Madrid)

INTRODUCCIÓN

La crisis del concepto de género

SILVIA TUBERT

El concepto de género, introducido en la teorización feminista en los años setenta, ha tenido una especial relevancia en los países anglosajones, en la medida en que permitió subrayar, por un lado, la ocultación de la diferencia entre los sexos bajo la neutralidad de la lengua y, por otro, poner de manifiesto el carácter de construcción socio-cultural de esa diferencia. Sin embargo, la naturaleza de esta noción es tan problemática como polémica, y en las últimas décadas su uso se ha extendido de una manera abusiva generando, a su vez, numerosas críticas. Una de sus principales paradojas es que, a pesar de que *género* se define fundamentalmente por su oposición a *sexo,* es frecuente encontrar en textos científicos y periodísticos una simple sustitución del segundo por el primero, incluso cuando se trata de connotaciones biológicas, por ejemplo, al hablar del «progenitor del género opuesto»[1]. De este modo se elimina la potencialidad

[1] Es lo que podemos leer en Otto Kernberg, perteneciente a la Asociación Psicoanalítica Internacional, *Love Relations. Normality and Pathology,* New Haven-Londres, Yale University Press, 1995.

analítica de la categoría para reducirla a un mero eufemismo, políticamente más correcto. El problema es que de este modo se encubren, entre otras cosas, las relaciones de poder entre los sexos, como sucede cuando se habla de violencia de género en lugar de violencia de los hombres hacia las mujeres: una categoría neutra oculta la dominación masculina.

Habitualmente se entiende que el *sexo* corresponde al plano biológico, en tanto que el *género* es el producto de la construcción socio-cultural. El problema es que esta polaridad no hace más que reproducir la oposición naturaleza-cultura y el dualismo cuerpo-mente que han marcado al pensamiento occidental desde sus orígenes. Por una parte, se supone que esta oposición corresponde a una diferencia real, aunque es producto de una operación cultural que establece artificialmente límites dentro de un continuo; por otra, se desconoce que es imposible distinguir en el sujeto aquello que resulta de su condición biológica y aquello que ha sido generado por su formación en el seno de un universo humano, lingüístico, cultural.

No sólo las ciencias sociales han demostrado la íntima articulación de *natura* y *nurtura,* sino que también biólogos como Jacques Monod entienden que nuestra propia naturaleza biológica, gestada en el curso de la filogenia, se ha ido modificando en función de la presión selectiva de los factores culturales, fundamentalmente el lenguaje: «Lo importante es que, durante cientos de miles de años, la evolución cultural no podía dejar de influenciar la evolución física; en el hombre más aún que en cualquier otro animal, e incluso en razón de su autonomía infinitamente superior, es el comportamiento el que orienta la presión selectiva. Y a partir del momento en que el comportamiento dejaba de ser principalmente automático para hacerse cultural, los mismos rasgos culturales debían ejercer su presión sobre la evolución del genoma. Esto hasta el momento, no obstante, en que la creciente rapidez de la evolución cultural dejó completamente a un lado la del genoma»[2]. De modo que nuestra misma naturaleza se ha constituido como producto de la vida civilizada que nos define como seres humanos.

[2] J. Monod (1970), *El azar y la necesidad,* Madrid, Tusquets, 1988.

Desde otro punto de vista, recordemos que uno de los descubrimientos esenciales de Freud se refiere precisamente a los efectos del inconsciente en el cuerpo, es decir, a la eficacia de lo simbólico sobre lo que se suele percibir como lo más *natural* en el ser humano, tal como se pone de manifiesto en el análisis de los síntomas histéricos. La concepción freudiana del inconsciente cuestiona el dualismo cuerpo-mente, puesto que revela cómo el funcionamiento del cuerpo no se explica totalmente por su condición de organismo, sino que requiere ser considerado asimismo como un espacio psíquico o, más bien, simbólico.

Son muchas las investigadoras feministas que han subrayado las dificultades que presenta el uso indiscriminado del concepto de género, tanto en la filosofía como en las ciencias sociales. Así, por ejemplo, la filósofa Judith Butler, que recoge en su trabajo teórico tanto la influencia del psicoanálisis como la de Foucault, ha indicado que la diferencia sexo/género sugiere una discontinuidad radical entre los cuerpos sexuados y los géneros culturalmente construidos aunque al mismo tiempo el supuesto de un sistema binario de géneros conserva implícitamente la creencia en una relación mimética del género con el sexo.

Butler sostiene que, si aceptamos que el sexo no se reduce a ser una entidad anatómica, cromosómica, hormonal, supuestamente natural, sino que la dualidad de los sexos se establece a través de una historia, de una genealogía que presenta las oposiciones binarias como una construcción variable, y que los hechos supuestamente naturales del sexo se producen por medio de discursos científicos al servicio de otros intereses políticos y sociales, habremos de concluir que la categoría *sexo* es una construcción cultural en la misma medida que el género. Para el ser humano, el sexo *natural,* entendido como realidad prediscursiva, previa a la cultura, no es sino un producto de los discursos y prácticas sociales, aunque se lo construye como lo *no* construido. Pero entonces la diferencia sexo/género pierde su significación, porque no tiene sentido definir al género como la interpretación cultural del sexo si el sexo mismo se entiende como una categoría del género[3].

[3] J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York y Londres, Routledge, 1990.

También Jane Flax, filósofa y psicoanalista, ha cuestionado la sobresimplificación y la generalización abstracta que supone el concepto de género, que reproduce la lógica dualista propia de nuestra cultura[4].

Nancy Chodorow, socióloga y psicoanalista que utilizó en sus primeros trabajos la noción de género como categoría explicativa central, ha admitido que aquéllos reflejaban «la búsqueda feminista de universales y de teorías monocausales de la dominación masculina», que en la actualidad le parecen excesivamente simplificadoras[5]. Chodorow cuestiona su propia visión sociologista del psicoanálisis, que la llevaba a considerar que las relaciones sociales tenían la primacía en la determinación de los procesos psicológicos. Entiende, en cambio, sobre todo a partir de su formación y práctica clínicas, que el psicoanálisis describe un nivel significativo de la realidad que no se puede reducir ni considerar exclusivamente causado por la organización social o cultural. La multiplicidad de las experiencias relativas al género incluye diversos ejes de poder y de subordinación; algunas dimensiones del género asimismo no comprenden una codificación del poder y, por último, no toda la subjetividad del ser humano está marcada por el género. Se puede considerar que el reconocimiento de que este último no es siempre el factor dominante en la identidad, en comparación con otros factores sociales, es un avance significativo en la teoría feminista actual[6]. En efecto,

[4] J. Flax, «Postmodernism and Gender Relations», en Nancy Fraser y Linda Nicholson (eds.), *Feminism/Postmodernism,* Nueva York, Routledge, 1990.

[5] N. Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory,* New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1989. Su autocrítica se refiere, fundamentalmente, a su obra *El ejercicio de la maternidad, Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos* (1978), Barcelona, Gedisa, 1984. Es interesante observar que el título original es *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender,* en el que la conjunción une, pero distingue al mismo tiempo como áreas diferentes al psicoanálisis y a la sociología del género. Para una crítica de esa obra, cfr. mi trabajo *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria,* Madrid, El Arquero (Cátedra), 1988, págs. 232-4.

[6] R. Perry, «Review of Chodorow», *op. cit., Signs,* vol. 16 (1991), páginas 597-603.

cuando un concepto adquiere un valor paradigmático, los desarrollos teóricos que genera corren el riesgo de tornarse dogmáticos, hegemónicos o excluyentes.

Esta autocrítica, asociada al intento de ir más allá del dualismo y de los conceptos esencialistas que suelen acompañar a las teorías centradas en el género como concepto explicativo, responde a la observación de que se ha producido una verdadera inversión de la intención de la que ese concepto se hacía portador: más que revelar lo que había permanecido oculto, opera como una pantalla que encubre cuestiones de importancia *teórica,* en las diversas disciplinas que lo han adoptado, y *política,* en cuanto a las reivindicaciones del movimiento feminista.

En este sentido merecen citarse *in extenso* los comentarios de la filósofa Rosi Braidotti: «Pienso que la noción de *género* se encuentra en un punto de crisis en la teoría y la práctica feministas, que está sufriendo críticas intensas tanto por su inadecuación teórica como por su naturaleza políticamente amorfa y desenfocada. (...) La noción de *género* es una vicisitud de la lengua inglesa, que tiene poca o ninguna relevancia para las tradiciones teóricas en lenguas románicas.» En países como Alemania, según Braidotti, la ola feminista de los años setenta no sobrevivió a su paso por las instituciones; en la medida en que el proceso de institucionalización del feminismo fue lento y no demasiado exitoso, «el *género* entró en juego como una solución de compromiso tardíamente, en lugar de las opciones más radicales que emergieron de las tradiciones y prácticas locales. (...) La naturaleza importada de la noción de género también significaba que la distinción sexo/género, que es uno de los pilares sobre los que se ha construido la teoría feminista anglófona, no tiene sentido epistemológico ni político en muchos contextos europeos, en los que se emplean habitualmente las nociones de *sexualidad* y *diferencia sexual*»[7].

También Teresa de Lauretis, especialista en teoría del cine, constata, al buscar *gender* en el *American Heritage Diction-*

[7] «Feminism by Any Other Name», Entrevista de Judith Butler a Rosi Braidotti, *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* vol. 6 (1994), núm. 2+3, págs. 27-61.

nary of the English Language, que se trata de un término clasificatorio. Es una categoría gramatical que permite clasificar los sustantivos y otras formas gramaticales, no sólo en base al sexo o a su ausencia (género natural) sino también a otros elementos, como los morfológicos (género gramatical, presente en las lenguas románicas). La segunda acepción es «clasificación por sexo: sexo». Esta proximidad de sexo y gramática está ausente en las lenguas románicas: el castellano *género,* el italiano *genere* y el francés *genre* no denotan ni connotan el *gender* de una persona, que se expresa con el término *sexo.* De ahí las dificultades que genera su traducción. Por otra parte, el término *gender* no es un atributo de una persona, sino que representa una relación de pertenencia a un grupo o categoría, de modo que asigna a un individuo una posición en el seno de una clase[8].

En lo que respecta a la historiografía, el género se presenta como una categoría transhistórica con escaso poder explicativo, cuyo carácter omnipresente nada dice de las diversas formas en que se construye la diferencia entre los sexos a través de las prácticas y discursos sociales en diversos contextos espaciotemporales, ni de las distintas formas que asumen las relaciones de poder entre hombres y mujeres.

En este sentido, Luisa Accati ha señalado que la necesidad de adaptar los instrumentos teóricos a nuestras necesidades se plantea también en el caso de que aquéllos hayan sido elaborados por otras mujeres, en razón de la diversidad de las experiencias. Así, la noción de género, «tal como llega de los países anglosajones, corresponde a las exigencias de definición respecto de un modelo jerárquicamente monolítico y a una lengua sin géneros; aplicarla en un contexto social bipolar como el italiano[9] equivale a una fuga del problema». Una cosa es partir de una situación relativamente desexualizada y tratar de definir qué contiene esta aparente neutralidad, y otra es partir de una situación que, lejos de haber atenuado la contraposición sexual, la ha exasperado. En este contexto la historia de género «puede

[8] T. de Lauretis, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo,* Madrid, Horas y horas, 2000, págs. 36-8.

[9] Lo mismo sucede con el francés o el castellano. *(N. de la ed.).*

convertirse en una operación de neutralización de un conflicto político»[10].

Joan Scott coincide con esta apreciación. Ella parte de la observación de que, en su acepción más simple, *género* se utiliza como sinónimo de *mujeres:* en los últimos años cierto número de libros y artículos que tratan sobre la historia de las mujeres sustituyeron en sus títulos *mujeres* por *género*. La historiadora entiende que esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos, se relaciona realmente con la acogida política del tema. En estos casos, el empleo del vocablo *género* intenta destacar la seriedad académica de una obra, en la medida en que suena más neutral y objetivo que *mujeres*. «*Género* parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, *género* no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido. Mientras que el término *historia de las mujeres* proclama su política al afirmar (contrariamente a la práctica habitual) que las mujeres son sujetos históricos válidos, *género* incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas»[11].

Se puede notar entonces, desde el punto de vista del proyecto feminista de transformación social, que al hablar de *perspectiva de género* en lugar de *perspectiva feminista,* se establece un campo académico despojado de toda la proyección crítica y reivindicativa de los movimientos de mujeres. Como subraya Braidotti, algunas versiones de los estudios de género consideran que la construcción cultural de la feminidad y la de la masculinidad son homólogas, lo que sugiere que el estudio del género contradice directamente la connotación política del análisis feminista, que supone el reconocimiento de la asime-

[10] L. Accati, «Il padre naturale. Fra simboli dominanti e categorie scientifiche», *Memoria. Rivista di Storia delle Donne,* núm. 21, abril de 1988.

[11] J. Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea,* Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, Institució Valenciana d'Estudis i Investigació, 1990.

tría radical de las posiciones sexuadas[12]. En muchas ocasiones el género se usa con el objeto de buscar una legitimación académica, política o social, sin importar demasiado el contenido al que hace referencia. Numerosos congresos, publicaciones, proyectos e investigaciones financiados por organismos políticos incluyen en sus programas el término género, aunque apenas tengan relación con el significado original de la palabra.

A partir de una crítica exhaustiva de los usos y abusos de la noción de género, Joan Scott propone una definición compleja y multidimensional que reposa sobre la conexión entre dos proposiciones: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y también es una forma primaria de relaciones significantes de poder. En su primer aspecto comprende los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples y a menudo contradictorias (el ejemplo que incluye, y seguramente no es casual, se refiere a Eva y María como símbolos de la mujer en la tradición cristiana occidental); los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas (doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categórica y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino, rechazando posibilidades alternativas, como si esas normas fueran producto del consenso y no del conflicto); las instituciones y organizaciones sociales como el sistema de parentesco, pero también el mercado de trabajo, la educación y la política; finalmente, la construcción de la identidad subjetiva. La segunda parte de la definición corresponde a las relaciones significantes de poder, aunque el género no es el único campo en el cual o por medio del cual se articula el poder (control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, o acceso a los mismos).

La definición no podría ser más completa y abarcadora, pero esa complejidad misma plantea diversos problemas: por un lado,

[12] «Feminism by Any Other Name», cit., pág. 38.

es difícil que se aluda simultáneamente a todas esas dimensiones, que suponen un enfoque multidisciplinario, cada vez que en un discurso aparece la palabra *género;* por otro, es bastante probable que en un contexto particular (sociológico, antropológico, filosófico o psicoanalítico) se apunte a alguna de ellas en especial, y no a todas, de modo que el concepto resulta sumamente ambiguo; finalmente, no se ve la utilidad de capturar en un único vocablo una multiplicidad de significaciones; en interés de la claridad, sería más conveniente explicitar aquello que se quiere indicar recurriendo a tantos términos como sean necesarios.

Cuando se introduce en el psicoanálisis, la noción de género desplaza del foco al objeto de estudio específico de esa disciplina: la constitución del sujeto del inconsciente como sujeto sexuado, a partir de la posición que asume en relación con la diferencia entre los sexos[13]. Ésta no se enfoca, como pretenden algunas críticas basadas en lecturas sesgadas de la obra de Freud, desde un punto de vista anatomo-fisiológico, puesto que aquél se ocupó precisamente, a lo largo de toda su extensa obra, de elaborar una concepción de la sexualidad ajena a la biología, que distingue la pulsión sexual humana del instinto animal.

Aunque el psicoanálisis puede dirigir su atención a todas las manifestaciones del ser humano, desde la neurosis hasta la creación artística, desde el individuo hasta las instituciones sociales, lo hace siempre desde la perspectiva del deseo inconsciente, que se articula, en tanto se sostiene en el lenguaje, en el fantasma y el mito. Es cierto que incluye —o debería incluir— un permanente autocuestionamiento, puesto que se define no sólo por un conjunto de elaboraciones teóricas, sino por la aplicación de un método de análisis de carácter desconstructivo. También es cierto que no se trata de un dogma unitario, sino de desarrollos teóricos articulados con la práctica clínica, lo que

[13] Sostener que el concepto pertinente para el psicoanálisis es «diferencia entre los sexos» y no «género» no significa, de ningún modo, adscribirse al feminismo de la diferencia como posición política. Considerar que la cuestión de la diferencia es ineludible y central para el psicoanálisis no me impide adherirme, personalmente, a un proyecto emancipatorio que persigue la igualdad socio-política y jurídica de mujeres y hombres.

significa que coexisten diversas líneas de trabajo que debaten acerca de la significación de sus conceptos y de la instrumentación técnica de su método fundamental.

Sin embargo, existe un límite establecido por su *punto de vista,* la búsqueda de los efectos de lo inconsciente en todo aquello que toma como objeto de estudio, y su *método,* la asociación libre en el contexto clínico, que admite «aplicaciones», pero nunca la experimentación. Si se atraviesan estos límites que definen su especificidad con respecto a otras disciplinas que estudian lo humano, deja de tratarse de psicoanálisis o desaparece su razón de ser y queda asimilado a la psicología, la sociología o la estética. Por eso no tiene absolutamente ningún sentido hablar de «perspectiva psicoanalítica de género»: se trata de una contradicción en los términos. Primero, porque lo esencial en una disciplina es su punto de vista, ya que los objetos de estudio pueden ser compartidos por diversas ciencias, pero ninguna puede mantener su nombre cuando adopta perspectivas ajenas. Segundo, porque ninguna perspectiva, sea en el campo que fuere, puede definirse por el empleo de un concepto.

Estas circunstancias me han llevado a editar el presente volumen, que intenta presentar un mosaico de reflexiones críticas sobre el concepto de género, formuladas desde la perspectiva de diversas disciplinas que se han valido de él y desde distintas líneas del feminismo. Podemos constatar que, sin menospreciar su valor histórico, ya se ha hecho imposible seguir aplicándolo acríticamente sin empobrecer o distorsionar el pensamiento en las distintas áreas del conocimiento y sin vaciar al feminismo de su contenido político.

El volumen se abre con un texto de Geneviève Fraisse, en el que procede a una elucidación —cuyo carácter es eminentemente epistemológico— de los términos en juego. Afirma Fraisse que el pensamiento feminista norteamericano ha «inventado» el concepto de *género* a falta de un instrumento adecuado para expresar el pensamiento sobre los sexos, pero, a diferencia de lo que sucede en la lengua inglesa, en francés *genre* no alude sólo al género gramatical, sino que se emplea también para denominar al género humano, a la especie. De este modo designa tanto el conjunto de los seres humanos como la sexuación de la

especie en dos categorías; en razón de esta polisemia, la importación de *gender* ha resultado oscura.

Pronto se pudo apreciar que *gender* daba lugar a una traducción en plural, «los géneros», como una forma de retornar al origen del préstamo, es decir, al campo gramatical. Esta situación la lleva a observar que el deslizamiento hacia el género gramatical reintroduce, en el horizonte de una representación abstracta y neutra, una dualidad sexuada estricta; al mismo tiempo, la gramática, con sus dos y hasta tres géneros, podría ser el espacio ideal para el pensamiento acerca de los sexos. Así, el intento de abstracción emprendido con *gender* en singular quedaría legitimado al retornar al plural. La gramática proporcionaría una buena manera de mantenerse en equilibrio entre los sexos biológicos y el sexo social, entre lo natural y lo cultural, sin privilegiar la existencia de dos sexos diferentes ni la arbitrariedad de las atribuciones individuales. Pero entonces parece no haber espacio para el sexo en tanto sexualidad. ¿El género sería, se pregunta Fraisse, un mero taparrabos?

La autora subraya también la importancia política que se ha dado a este término, especialmente en ocasión de la Conferencia de Pekín realizada en 1995 bajo la égida de la Organización de las Naciones Unidas, que hizo posible sustituir la expresión, internacionalmente consagrada, de «derechos de la mujer», por la de *género*. Desde entonces, por ejemplo, en África se habla de «género y desarrollo», produciéndose una transferencia lingüística de «mujer» a *género* (y no sólo de *sexo* a *género)*. El sustantivo «mujer» ya no opera como una categoría general para calificar las investigaciones y trabajos sobre la materia ni para definir un compromiso. En el África francófona, el término «mujer» es combativo en tanto no sólo significa que la cuestión de las mujeres implica una relación entre los sexos, hombres y mujeres, sino que también es la expresión de una demanda de igualdad, aunque sólo sea como horizonte lejano. El género, en cambio, escamotea la provocación que constituye el hecho de que el sexo esté siempre presente; evidentemente, hacer desaparecer el vocablo *sexo* no puede ser algo anodino.

El problema político se acompaña de un problema epistemológico: ¿es pertinente el esquema heurístico de dos términos que se oponen o se contradicen? La crítica que utiliza este esquema, ¿no es, a su vez, prisionera del mismo, en la medida en que lo convalida? La oposición entre naturaleza y cultura es un marco conceptual propio de la época moderna; ¿se modifica algo al replicarla en la tensión entre lo real y el concepto? El pensamiento nutrido por el cuestionamiento y la acción feministas, ¿no debería inventar un marco nuevo, una problemática nueva para la cuestión de la diferencia de los sexos? A la oposición de lo biológico y lo social (ya sea bajo la forma de *sexo* frente a *género* o, a la inversa, de *género* contra *sexo),* ¿no habría que responder de otro modo que mediante un dualismo ya agotado?

Fraisse concluye que el concepto de género, por su carácter encubridor y reductor, no puede sustituir a expresiones utilizadas por la filosofía, como «diferencia sexual» y «diferencia de los sexos», que reflejan una distinción ausente en la lengua inglesa pero presente en la francesa (y asimismo, añadimos, en la castellana). Cuando se habla de la «diferencia sexual», la dualidad de los sexos se encuentra dotada de un contenido, de representaciones múltiples, pero siempre claras, de lo masculino y de lo femenino. Al hablar de «diferencia de los sexos», en cambio, la dualidad no implica una afirmación del sentido, ni una proposición de valor; se trata de un instrumento conceptual, de una denominación vacía, y en ello radica precisamente su pertinencia esencial.

Linda Nicholson subraya la contradicción existente entre los diversos usos del *género.* A pesar de que se ha originado como un término que indica lo socialmente construido, en oposición a *sexo,* que alude a lo biológicamente dado, se lo ha ido empleando cada vez más para designar cualquier construcción social relacionada con la distinción masculino-femenino, incluso con las que separan el cuerpo «femenino» del «masculino». Este último uso responde al reconocimiento de que la sociedad modela no sólo la personalidad y la conducta, sino también las formas en que se presenta el cuerpo. Pero si el cuerpo se percibe siempre a través de la interpretación social, entonces el sexo no es algo separado del género, sino que formaría parte de él.

Sin embargo, a pesar de esta concepción del género como organización social de la diferencia sexual, o como creación de significados de las diferencias corporales, Nicholson entiende que el primer uso del *género* pervive, de manera sutil pero importante, aún en el marco del pensamiento de quienes defienden el segundo. La autora centrará su discurso en la categoría de «mujer» o «mujeres» y no en el género.

La autora esboza la historia de la poderosa tendencia a considerar la identidad sexual como algo dado, básico y común más allá de las diferencias culturales, que conduce a fundar las diferencias percibidas entre hombres y mujeres en la naturaleza y el cuerpo. Aunque las feministas de la segunda ola han rechazado explícitamente el *determinismo* biológico, en gran parte han continuado sosteniendo uno de sus rasgos definitorios, posición a la que Nicholson denomina *fundacionismo* biológico: la idea de que existen ciertos datos fisiológicos que se utilizan de manera similar en todas las culturas para diferenciar a los hombres y mujeres, y que aquéllos explican, al menos parcialmente, ciertos elementos comunes, transculturalmente, en la personalidad y en la conducta de ambos.

Analiza esta posición, por ejemplo, en los trabajos producidos por el feminismo radical, que subrayó las similitudes entre las mujeres y sus diferencias con respecto a los hombres, lo que resulta difícil de hacer sin invocar de algún modo a la biología. Esto fue rechazado por muchas feministas, no sólo por sus des-agradables asociaciones con el antifeminismo, sino también porque negaba las diferencias entre las mujeres. Pero incluso teorías que conceden más importancia que el feminismo radical a la historia y a la diversidad cultural se apoyan frecuentemente en algún uso del fundacionismo biológico, como sucede en el caso de las posiciones *ginocéntricas*. Tal es el caso de autoras como Carol Gilligan y Nancy Chodorow (en la primera fase de su trabajo). El problema con estas teorías es que el feminismo de la «diferencia» se ha convertido en el feminismo de la «uniformidad»: decir que las mujeres difieren de los hombres en tales y cuales aspectos equivale a afirmar que las mujeres *son* de tal y cual modo. Inevitablemente, una caracterización de la naturaleza o la

esencia de las mujeres, aun cuando se la describa como una naturaleza o esencia construida, tiende a reflejar la perspectiva de quien realiza la caracterización.

Algunas ideas acerca de las mujeres y hombres —por ejemplo, que ellas tienden a centrarse en las relaciones, el cuidado y la nutrición de los otros, mientras ellos son agresivos y combativos—, además de ser falsas generalizaciones, implican ciertos supuestos acerca del cuerpo y su relación con el carácter. Sin embargo, ha sido en parte la tendencia cultural de algunos países occidentales a disociar la biología y la personalidad lo que hizo posible el feminismo. Por eso, la autora propone considerar que el significado de *mujer* ilustra un conjunto de intersecciones entre similitudes y diferencias. El cuerpo tiene un papel en ese conjunto, pero se trata de una variable histórica cuya significación se considera como potencialmente diferente en diversos contextos históricos, de modo que nuestras afirmaciones acerca de las mujeres no se basan en una realidad dada, sino que emergen en nuestra propia posición en la historia y la cultura; son actos políticos que responden a nuestros propios contextos.

Neus Campillo también cuestiona la sustitución, en el discurso filosófico, del concepto de «sexo» por el de «género». Lo que se introdujo como un concepto clarificador de la construcción cultural del sexo, ha llegado a convertirse en su sustituto, de modo que ya no se habla de «violencia sexual», sino de «violencia de género», y la noción de «relaciones entre los sexos» ha sido reemplazada por la de «relaciones entre los géneros». Para la autora, desde la perspectiva de la filosofía crítica, el concepto de sexo y en concreto el de «diferencia de los sexos» no tiene por qué ser sustituido; por el contrario, puede contribuir a aclarar la problemática que planteó la distinción sexo-género, e incluso a analizar mejor algunos problemas como el de la identidad. No se trata de eliminar el término «género», sino de no generalizarlo sustituyendo a «sexo».

El feminismo filosófico ha utilizado siempre los términos «sexo» y «diferencia de los sexos» y el trabajo de desconstrucción y de crítica feminista también lo hace, porque en la histo-

ria del pensamiento occidental las mujeres han sido conceptuadas en función de su sexo. Como Fraisse, Campillo cuestiona la voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo en favor de lo abstracto del género y de proponer un concepto que unificaría supuestamente el desorden de la tradición. Pero esta decisión metodológica se acompaña de elecciones filosóficas como la negación de la diferencia sexual (¿incluso de la sexualidad?) y la realización de un análisis puramente social; la afirmación de la oposición naturaleza/cultura (biología/sociedad) más que su cuestionamiento; la pérdida de la representación de la relación sexual y del conflicto inherente a ella, en provecho de una abstracción voluntarista.

La idea de que estos términos están ya expresando una proposición filosófica es clave para argumentar que hay que utilizar otras palabras: «diferencia de los sexos» es un filosofema susceptible de tener un papel en el análisis histórico-filosófico, en el ontológico y en el político. La pregunta por el sentido del sexo y por el feminismo apunta a una pluralidad de problemas que quizás sea excesivo tratar conjuntamente. Sin embargo, desvincularlos conlleva perder de vista lo que interesa: la comprensión de la diferencia de los sexos no puede aislarse del problema del dominio de un sexo sobre el otro. Campillo analiza esta relación articulando algunos aspectos del pensamiento de Hegel, Derrida y de filósofas feministas como Simone de Beauvoir y Judith Butler.

Cristina Molina afirma que las versiones «débiles» del género lo definen puramente como representación personal y subjetiva, lo describen en su vertiente sociológica (como rol o apropiación de normativas de «lo femenino») y lo presentan en metáforas estéticas y lúdicas como el teatro, el carnaval, el circo o la parodia. Ello resulta de considerarlo como un mero producto discursivo, es decir, como una suerte de guión que permite sólo la representación o el intercambio de papeles. Esta consideración oculta la organización social de poder que ello implica, a saber —y para seguir con la misma metáfora— el poder de escribir los guiones y de asignar los papeles.

Si nos atenemos a la versión «fuerte» del género, en su vertiente objetiva, como aparato que organiza un sistema social

desigual entre los sexos, es decir, si el concepto de género se define desde su fundamental asimetría en el ejercicio del poder como poder de dominio de los hombres *sobre* las mujeres, entonces no añade nada al concepto de *patriarcado*. Aunque muchas teóricas feministas han dejado de hablar de *patriarcado* en favor de *género*, la autora distingue ambos conceptos para mostrar *la fundamental dimensión de poder* que tiene el género como construcción interesada, venciendo la tentación constructivista postmoderna de reducirlo a su producción discursiva como un «libreto». Cuestiona la excesiva carga explicativa y el protagonismo que se le ha dado como determinante último de las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres. Puesto que esta categoría no ha de pensarse como «explanans universal» de la opresión de las mujeres, prefiere seguir utilizando el concepto de *patriarcado*. Éste, como poder de los hombres sobre las mujeres, daría cuenta del género y en su dimensión histórica daría cuenta, igualmente del entrecruzamiento del género con otras variables.

Molina define el patriarcado como el *poder de asignar espacios*, no sólo en su aspecto práctico, colocando a las mujeres en lugares de sumisión, sino en su aspecto simbólico, es decir, nombrando y valorando esos espacios como «lo femenino». El patriarcado sería entonces una suerte de «topo-poder» androcéntrico que se confunde, en cierto sentido, con el «todo-poder». El género sería la operación y el resultado de ejercer este poder del patriarcado *de asignar los espacios* —restrictivos— *de lo femenino* mientras se constituye lo masculino *desde el centro*, como lo que no tiene más límites que lo negativo, lo abyecto o lo poco valorado.

Si el concepto de género no se usa como instancia crítica, sino como descripción de la organización social, por ejemplo, encontramos explicaciones funcionalistas neutras de los géneros como roles complementarios y, por ello, útiles cuando no esenciales a la marcha social. Si se reduce el género a su producción discursiva, como en el caso de J. Butler, obviando su dimensión de expresión del poder patriarcal y de la autoridad implícita para nombrar «lo femenino», la lucha feminista se resolverá en una suerte de *revoluciones interiores*, o resistencias

individuales, llevadas por el esfuerzo de descolocarse —o desidentificarse— cada cual de los lugares y normas genéricas, sin cuestionarse el poder que hay detrás.

Mientras el horizonte normativo de Celia Amorós, por ejemplo, en sus propuestas sobre la conquista de la individualidad, sería *la justicia* por medio de la igualdad, el de Butler —si pudiera hablarse de normativa— sería la *libertad* a través de las desconstrucciones del deseo. Por eso ella promueve la *transgresión* mientras que Amorós es partidaria de la *vindicación*. La una habla en clave estética, la otra en clave ética. En la propuesta de proliferación de géneros, Butler no puede marcar un criterio normativo de cuál sería la mejor máscara, porque el bien estaría ya en la propia proliferación al margen de un poder represor o normativo. Molina concluye cuestionando la posibilidad de que esta visión pueda conciliarse con la vocación ética y crítica del feminismo.

Pablo Sánchez León esboza una «historia de la historia de las mujeres», mostrando en qué medida la lucha por el reconocimiento académico ha afectado a la conciencia feminista de sus promotoras, y a la vez cómo la tensión entre identidad académica e identidad feminista ha quedado plasmada en sus prácticas profesionales colectivas.

Las mismas historiadoras de la mujer han tratado el género en la historia como una categoría *colectiva,* capaz de moldear las biografías de las distintas mujeres, sus objetivos y prácticas individuales. En la configuración y evolución de la comunidad de historiadoras se puede apreciar que el empleo de la categoría de género se ha convertido en un criterio de identificación de determinados sujetos en el marco académico. Alrededor de la especialización del conocimiento se configuran «círculos de reconocimiento» que proporcionan criterios de actuación y «valoraciones fuertes»; la historiadora del género tiene su identidad referida al menos a dos círculos específicos, el constituido alrededor del feminismo y el que conforma la comunidad de los historiadores sociales.

La historia es una modalidad social de saber que resulta esencial para la expresión y reproducción de las identidades colectivas modernas, un recurso interpretativo central en la cons-

titución de sujetos. Una imagen del grupo proyectada hacia el pasado es un requisito indispensable en la construcción de una identidad colectiva: la noción de continuidad en el tiempo proporciona certidumbre a sus miembros a la hora de tomar decisiones y actuar.

El precio de ganar visibilidad académica había supuesto un creciente divorcio entre la historia del género y la originaria historia feminista. El feminismo sirvió de acicate ideológico en la búsqueda de enfoques intelectuales renovadores y alternativos mientras ocupó la posición superior en la jerarquía de lealtades de las mujeres. La paradoja ha sido que, al decaer el compromiso feminista en aras del rigor académico, los impulsos intelectuales de uno y otro han venido a restarse entre sí, llevando la disciplina a una suerte de situación estacionaria.

Judith Bennett denuncia el creciente abandono de «perspectivas explícitamente feministas», anticipando la polémica de los años noventa y poniendo en evidencia la larvada crisis de identidad colectiva de las historiadoras del género. El género era, para empezar, una categoría que conservaba la aspiración analítica, si bien adaptada a un periodo de creciente escepticismo acerca de la capacidad del saber histórico para proporcionar un conocimiento distanciado y objetivo de la realidad social. Por otro lado, obligaba a trasladar la atención de los procesos estructurales a las construcciones culturales; se hallaba, por consiguiente, en línea con la progresiva sustitución de la economía y la sociología por la antropología en enfoques, métodos, hipótesis y conceptos prestados de las ciencias sociales. No conviene sobrevalorar la capacidad analítica de un concepto del que, incluso en sus momentos más optimistas, la misma Joan Scott advertía que podía adaptarse a empresas de escaso vuelo y más bien descriptivas.

Para Joan Hoff, la historia del género se convierte en una práctica «políticamente paralizadora» al vaciarse de perspectivas relevantes para la mujer actual, lo que contribuye a la despolitización y desmovilización de las mujeres justamente cuando estaban logrando un reconocimiento social. La cuestión no se refiere sólo a la validez analítica del concepto de género, sino a su relevancia en el terreno de la tecnología social,

en relación con un público femenino para el que las visiones del pasado colectivo tenían una clara e irrenunciable dimensión identificante: ya no se escruta el pasado para alumbrar el sentido del tiempo presente, sino que el presente coloniza el pasado con sus convenciones. Esta operación se efectúa a través de un recurso discursivo: concebir al sujeto protagonista de la obra histórica a imagen y semejanza del autor y el colectivo al que pertenece.

La mujer aparece así en cualquier período histórico como un sujeto individual que lucha por el reconocimiento de su grupo y de su identidad colectiva. El problema de una perspectiva como ésta no es sólo que tiende a caer en la proyección de lenguajes y representaciones de la actualidad en el pasado, sino que la noción misma del sujeto que proyecta en el tiempo es radicalmente ontológica: la mujer, individualmente y como colectivo, es considerada como una precondición, no un resultado del proceso histórico.

Joan Scott afirma que en la medida en que la «historia feminista» se halla al servicio de objetivos políticos, contribuye a generar una «identidad esencialmente común de las mujeres», lo que lleva a considerar sus sujetos de manera ahistórica, como si todas las mujeres del pasado fuesen, en un sentido irrenunciable, «como nosotras»: «las mujeres de hoy no sólo tenemos un pasado como sujetos, sino que además tenemos un pasado común a todas nosotras... todas hemos sido Eva».

En principio, el análisis de las representaciones de género convierte en objeto exclusivo de interés las estructuras lingüísticas y culturales que fundan diferencias de género. Sin el apoyo de otras perspectivas, la que produce este enfoque es una *historia sin sujeto,* en el mejor de los casos un elenco de factores, caracteres y significados cuya institucionalización da cuenta de las desigualdades y las diferencias observables entre varones y mujeres a lo largo del tiempo. Para la perspectiva del género como experiencia, sin embargo, dicha demanda no necesita teoría alguna, pues se trata de una constante histórica: siempre ha habido mujeres, sujetos sexuados que se han sentido y entendido como tales, y que han manifestado su diferencia en forma de prácticas colectivas específicas.

La solución seguramente no está en seguir tratando de contraponer a las historias parciales y cargadas valorativamente una supuesta historia universal y objetiva, sino en distinguir institucionalmente entre el tipo de historia de que necesita dotarse un grupo, un saber que es de carácter identificante, y otro tipo de conocimiento histórico interesado precisamente en cuestionar el reduccionismo con que las identidades sociales observan el pasado histórico, contribuyendo a que quienes están implicados en una determinada cosmovisión puedan distanciarse de las convenciones colectivas que alimentan su identidad. La identidad no es un rasgo estructural dado, sino una variable dependiente de procesos psicosociales cuyas matrices de significado resultan normalmente incomprensibles fuera de su contexto.

En el caso de las mujeres, esta tarea es tan urgente como ardua. Pues en todo periodo histórico ha existido un sujeto denominado «mujer», y ello ha generado en éste más que en otros casos el espejismo de considerar a cualquier ser humano biológicamente femenino del pasado como un sujeto social esencialmente semejante por encima del tiempo y del espacio.

Luisa Accati afirma que las democracias occidentales continúan arrastrando, de modo inconsciente, un imaginario religioso consolidado a fines del siglo XVI, en el cual la pareja parental está dividida entre el área protestante en la que todos los hijos nacen solo del padre (en lo sagrado, la mujer es irrelevante y será suplantada por el marido) y el área católica en la que todos los hijos nacen solo de la madre (en lo sagrado, el marido es irrelevante y resulta suplantado por el hijo). De este modo, ambos cancelan la relación de la pareja como intercambio productivo y la convierten en una relación simbiótica de dominio del padre sobre la madre o del hijo sobre la madre. La negación de la relación originaria de la que procede el sujeto es el aspecto perverso de la autoridad que da forma al Estado moderno en sus orígenes, y esto no ha dejado de crear un ámbito mental en el que se escinde la relación causa-efecto y se evita la prueba de la realidad.

En las áreas de cultura católica este origen confesional ha atravesado e influenciado la historia de las mujeres. Reducir

el sexo a género, es decir, la realidad material a cultura y espíritu, significa no tolerar la diferencia real entre hombre y mujer y la relación sexual entre padre y madre. Nuevamente, es el verbo el que se encarna y no la carne la que se afirma y, en el pensamiento religioso, la carne son las mujeres y el verbo son los hombres. Esta hipótesis negadora se acompaña de un deslizamiento de la investigación, de los *Feminist Studies* a los *Women Studies* y a los *Gender Studies,* que da lugar a cierta «supresión política del sujeto femenino», y al riesgo consiguiente de que la lógica del «gender» sofoque la investigación y la definición de las mujeres. Para evitar esta infausta hipótesis la autora se remonta al momento en el que tuvo lugar la escisión del pensamiento religioso.

La encarnación, tal como la imagina Jacobo I de Inglaterra, expulsa la figura materna de lo sagrado, del marco de referencia simbólico, y todo el escenario civil y religioso deviene masculino-paterno. La encarnación, tal como la entienden los jesuitas del rey de España, coloca la imagen femenina materna en el centro de lo sagrado, pero como continente no determinante de la asimilación de los hijos varones ni de su sustracción a las normas de la sociedad paterna.

El feminismo nace precisamente de la contradicción insalvable de un pensamiento capaz de concebir dos sujetos autónomos y una voluntad decidida, en cambio, a negar la existencia de otro sujeto que el masculino. En este escenario, las mujeres se encuentran ante dos posibilidades: la primera es transmitir el conocimiento que acompaña a su experiencia específica, afirmando su pensamiento, establecer los límites del pensamiento del otro y garantizar el reconocimiento de la alteridad. La autoafirmación de las mujeres desmonta el dominio-privilegio y libera tanto a mujeres como a hombres de la indiferenciación, hace posible que la subjetividad, tanto de las mujeres como de los hombres, alcance una capacidad ética, un uso autónomo de las normas para el control de sí y para el respeto de los otros. En este caso hay dos sujetos, dos sexos y ningún género.

La otra posibilidad que tienen hoy las mujeres de la cultura occidental es participar en la subjetividad omnipotente y dominante; en este caso, ya no hay ningún sexo y el número de

géneros corresponde a los grupos políticos organizados capaces de imponerlos.

En el primer caso, la democracia es un proyecto social que intenta que todos puedan afirmar su individualidad libremente, componiendo su historia con los fragmentos de realidad que heredan del padre, la madre, las mujeres y los hombres. En el segundo, la democracia es un conjunto social de privilegios y dominios, y se trata de distribuirlos al mayor número posible de personas, en condiciones precisas. En esta hipótesis, las identidades de género se multiplican como extensiones de la identidad indiferenciada, dominadora, considerada como masculina: a ésta se agregan la femenina, la homosexual masculina, la homosexual femenina, la transexual y así sucesivamente: a cada libertad, una imagen prescriptiva y una cuota de dominio democráticamente consentida.

Era necesario darse cuenta de que existía una mujer «de género», por lo tanto, ficticia, una construcción abstracta, pero no era necesario considerar lo masculino y lo femenino como meras construcciones culturales, como si no existieran dos sujetos diferentes sino un único sujeto, por un lado asexuado y por otro, preocupantemente omnipotente, hombre y mujer al mismo tiempo. Liberarse de las determinaciones culturales opresivas se convirtió en liberarse de los límites que tiene cada uno por el hecho de ser hombre o mujer, es decir, de los límites del cuerpo. La crítica al sexismo que anulaba a las mujeres como sujetos para convertirlas en objetos sexuales, que acabó en las universidades y se convirtió en materia de estudio, regresa a una especie de visión angélica de los seres humanos, en la cual las mujeres (como también los hombres) ya no son objetos sexuales, sino sujetos sin cuerpo. Es como si el reclamo justo de no ser consideradas sólo como objetos comportara *ipso facto* una negación del hecho de que en toda relación de intercambio desempeñamos alternativamente las funciones de sujeto y de objeto.

El problema de la diferente participación de las mujeres en los mecanismos del poder en los contextos católicos y protestantes, la diferencia histórico-simbólica entre ambos, ha sido ignorado por la *gender history;* su equiparación ha generado muchos

equívocos; seguir ignorándola puede tener efectos perversos tanto en el plano psicológico como en el político y, más en general, simula una secularización que aún no se ha cumplido.

Gemma Orobitg nos ofrece un estudio de la utilización del concepto de género en la antropología y de los problemas que plantea a esta disciplina. El concepto de género, a pesar de haber surgido en un marco construccionista, tiende a esencializar las categorías masculino/femenino. La autora subraya la especificidad del término *mujeres:* hablar de mujeres como objeto del análisis antropológico no es lo mismo que hablar de género. La equiparación entre mujer y género está en la base de las revisiones críticas al concepto de género, de su cuestionamiento como concepto analítico y político coherente.

Los trabajos antropológicos sobre mujeres intentan hacer visibles los mecanismos de la subordinación y las capacidades de las mujeres para generar propuestas sociales alternativas, constituyéndolas como actores sociales.

Para la mirada construccionista, el concepto de género permite cuestionar las bases biológicas de la diferencia sexual, en particular, la dicotomía cultura/naturaleza y el esquema de dominación/subordinación que se le asocia. A partir de la comparación transcultural surge no sólo la distinción entre sexo y género, sino la definición del género como sistema simbólico, que insiste en la necesidad de dar cuenta no sólo de las relaciones que se establecen entre los distintos elementos del sistema de género, como los ideales culturales de hombre y mujer, sino también las relaciones entre el sistema de género y otros sistemas sociales —parentesco, naturaleza, producción, sexualidad, religión, etc. Sin embargo, el concepto de género —y éste es uno de los puntos básicos de la revisión crítica del concepto desde la antropología— se fundamenta en una nueva dicotomía, la que opone el sexo al género, cuando caracteriza al sexo como lo relacionado con lo biológico y al género como lo que tiene que ver únicamente con lo social. El análisis del sexo como construcción social, a su vez, tiene sus antecedentes en los estudios de género, pero, al mismo tiempo, conduce a una visión crítica del concepto de género, en la medida en que ciertas etnografías dan cuenta de sociedades en las que el dimorfis-

mo sexual humano se traduce en el reconocimiento de más de dos sexos y dos géneros.

El género no puede entenderse sin el sexo: la categorización social de la biología influye en la construcción social del género. El sexo no se entiende sin el género: las categorías sociales de género influyen en la construcción de las categorías biológicas. Sexo y género asimismo son incomprensibles fuera del contexto de las relaciones que establecen con otros sistemas simbólicos: la construcción de aquellas categorías está sujeta a las variaciones de las relaciones de poder —de la dominación a la trasgresión y al consenso— que organizan y justifican el conjunto de sistemas simbólicos de una sociedad.

Esta aproximación relacional deja de lado las dicotomías y el modelo único de la dominación/subordinación que se traducen, políticamente, en una discriminación, aunque sea positiva, de la mujer y de lo femenino.

Esther Sánchez-Pardo explora los cuestionamientos de la perspectiva de género en el ámbito de los estudios literarios, y considera que los estudios de la mujer en su conjunto están en crisis debido a una saludable pérdida de certidumbres. La problematización de la identidad emprendida por el postestructuralismo aboga por prácticas críticas desde una perspectiva más fluida y flexible, que no considere las diferencias de sexo o género como un dato *a priori*. El privilegio del término género es sospechoso si se tiene en cuenta que aquél es uno más entre los múltiples ejes de la identidad. Además, las feministas han criticado en infinidad de ocasiones la falacia de la homogeneidad grupal, señalando las diferencias que existen entre las mujeres y entre los hombres, así como la desigual compensación y la devaluación cultural de las mujeres.

Sánchez-Pardo analiza el impacto de las nuevas disciplinas de los estudios étnicos, postcoloniales y de la crítica postestructuralista en el feminismo académico de los últimos años. Los estudios postcoloniales y la crítica postestructuralista han cuestionado radicalmente la visión colonial británica que organiza la disciplina *English,* así como la prioridad concedida al estudio de lo literario como objeto central de la crítica. En conjunto, el postestructuralismo sugiere una fisura entre la descons-

trucción del sujeto, por una parte, y la dependencia del feminismo del colectivo «mujeres», por otra. Esta *impasse* lleva a teóricas como Haraway a recurrir a formulaciones que estima inadecuadas, pues inventa una «no identidad» que nadie podrá contemplar cuando se mire en el espejo.

La autora cita a Chandra Talpade Mohanty quien, utilizando la metodología de los estudios postcoloniales, se propuso desafiar las generalizaciones sobre «la experiencia de las mujeres» que, a su juicio, perpetuaba la invisibilidad de las mujeres de color. Según Mohanty, el feminismo occidental va de la mano del imperialismo debido al «universalismo etnocéntrico» que anima a la crítica contemporánea, y «coloniza discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres del tercer mundo.»

Finalmente, recurre al análisis de la figura de Antígona realizada por Judith Butler, que la percibe como representante de la familia no normativa, de relaciones de parentesco que desafían el modelo estándar. Este trabajo nos hace ver cómo aparentemente sólo «se producen» sujetos viables y coherentes por medio del sometimiento a la norma inflexible del proceso heterosexual de adquisición de género. La noción de género no sólo es cuestionada, sino socavada por infinidad de individuos y agrupamientos familiares de los que la vida y la literatura actuales dan testimonio. En la lectura de Butler, la posibilidad de perpetuación de un sistema de género basado en el binarismo masculino/femenino presupone necesariamente la exclusión de otras alternativas, que quiebran la noción de género y la desplazan más allá de la matriz heterosexual y de la lógica binaria que la sustenta. Y si el sujeto humano en tanto que sujeto hablante está inexorablemente «sujetado» a los dictados del imperativo de género, el estudio de diversas figuras literarias hace posible encontrar otros vocabularios que den cuenta de nuevas versiones de un sujeto que quizá sea ya indefectiblemente postgenérico.

Mercedes Bengoechea enuncia su crítica al concepto de género desde la perspectiva de la sociolingüística y desde el punto de vista del feminismo de la diferencia sexual. La autora entiende que las aplicaciones de los Estudios Feministas de Lengua y Género tomaron un camino contrario al buscado; el

divorcio entre teoría feminista y aplicaciones y popularización del concepto de género tuvo dos vertientes: la asimilación de *género* a *sexo* y una creciente despolitización.

Por una parte, el uso de la categoría *género* supuso un mero cambio de etiqueta, más que de postulados esenciales: las investigaciones sociolingüísticas seguían conceptualizando a la mujer y al hombre como categorías preexistentes, en lugar de categorías construidas en un contexto social de relación, como dictaba el paradigma. Aunque las diferencias entre los comportamientos de mujeres y hombres se explicaban de una manera general como producto del género y sólo muy excepcionalmente como producto del sexo (las cuerdas vocales y la variedad tonal serían algunas de tales excepciones), lo cierto es que la variación se hacía corresponder con el sexo. La posición en la sociedad, la compleja red de dimensiones múltiples que dan sentido al género resultaban difíciles de valorar en estudios cuantitativos que se limitaban a correlacionar cierta variable lingüística (pronunciación, entonación de frases, menor o mayor uso de coletillas interrogativas, la interrupción conversacional...) con el sexo de una persona, entendiéndolo como variable (social o biológico), binario, inamovible y perceptible a simple vista.

Por otra parte, la divulgación de los hallazgos de la sociolingüística implicó una creciente despolitización como resultado de aplicar un modelo que toma a la mujer como hablante deficitaria y sometida, que separa «mujer» y habla «femenina».

La popularización del concepto de *género* desplazó el énfasis hacia la «sujeta» individual que podía «actuar» y así cambiar su actuación de género para introducirse con éxito en el mundo público, donde se exigirían prácticas conversacionales «masculinas»: el género se empezó a reducir a mera opción personal. Esta apelación a lo individual provocará frustraciones en aquéllas que no logren triunfar en la vida pública, mientras que, si logran el avance individual, éste no supondrá una integración femenina en el entramado social.

Se elimina así toda referencia feminista a la construcción de género y se asignan etiquetas a cada elemento lingüístico sin reflexión sobre sus causas y significados y desde una visión puramente individualista de la realidad. Uno de los ejemplos más cla-

ros de la perversión a la que conduce esta apropiación de los Estudios de Género puede observarse en los programas de instrucción femenina para casos de violación en «citas con ligues» mediante el aprendizaje de técnicas de asertividad. Según estos programas, las mujeres no sólo serían en cierto modo culpables del techo de cristal profesional que encontrarían en su promoción laboral por su forma de habla, sino también de la violencia de género. La idea apolítica de que el género es reversible se ha demostrado parcial; lo es sólo en una dirección: en el mundo público, en las mujeres la feminidad está naturalizada, no se reconoce ni se recompensa, pero se castiga su falta.

Desde la sociolingüística, a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa el cambio a la perspectiva de género supuso también un cambio en el centro de interés: de las mujeres al género y de éste a la identidad plural de los seres humanos o al género como mera actuación modificable. En ese trayecto se ha ido desarbolando la categoría «mujer» mientras se debilitaba el feminismo como fuerza motriz de los estudios del uso femenino de la lengua. Éstos han sido los principales daños colaterales de la aplicación del concepto de género. Se echan en falta estudios auténticos sobre la esencia y la atribución de la autoridad verbal y el reparto de autoridad verbal en un mundo que deslegitima lo femenino. Éste es un segundo camino, pero únicamente puede abordarse si el estilo comunicativo femenino deja de gozar de la consideración de lenguaje inferior y sumiso.

Género fue una noción propuesta por el feminismo que respondía a la diferencia con división jerarquizada y poder. Conceptualmente no ha dado pie a la posibilidad de distinguir entre ambos conceptos (diferencia/dominación) cuando, de hecho, la diferencia no lleva necesariamente a la división jerarquizada. No todas las diferencias que la investigación ha encontrado responden a la dominación. Ni siquiera a la mera resistencia a la dominación. Esa hebra debe también rescatarse y seguirse, estudiar a dónde nos lleva. Pero eso implicaría desentramar desde el feminismo la conceptualización del *género*.

Muchas investigadoras prefieren la categoría de *diferencia sexual*. Mantienen que la división sexual es el elemento central de la estructura cultural y que el orden simbólico patriarcal está

basado en la soberanía del falo y la anulación de lo femenino excepto como objeto del deseo masculino. Reniegan de la igualdad como ideal feminista, puesto que para ellas refrendaría la lógica falocéntrica de una identidad definida en términos de lo masculino, y abogan en cambio por la recuperación de lo femenino de la diferencia sexual, de un imaginario femenino autónomo capaz de trascender los actuales estereotipos sobre las mujeres. Se podría asimismo tomar de Drucilla Cornell el concepto de *equivalencia,* que no conduciría a la noción de igualdad sino de diferencias del mismo valor aunque no de igual contenido. El trabajo que esta americana lleva a cabo en el campo del Derecho (denunciando uno de los principios legales fundamentales de las sociedades patriarcales occidentales, el de que a todas las personas debe aplicárseles la ley de forma idéntica, sin contemplar su posición y su irreducible experiencia particular, puesto que esto puede resultar injusto para las mujeres) podría guiar los estudios feministas del uso de la lengua.

En lo que respecta a mi propia contribución intento demostrar que los conceptos de *género* e *identidad de género* no representan una aportación de interés al psicoanálisis, sino que acaban por «desnaturalizarlo», neutralizando o encubriendo nociones fundamentales cuya eliminación supone el rechazo de la teoría misma. Freud se adelantó notablemente a su época al sostener tanto el carácter construido, y no natural ni meramente convencional, de la feminidad y la masculinidad, como la incertidumbre con respecto a su significado. Al considerar que masculinidad y feminidad son «construcciones teóricas de contenido incierto», subrayó la diferencia entre las representaciones simbólicas o científicas y la realidad biológica, subjetiva o social de hombres y mujeres. La referencia a la incertidumbre constituye una advertencia contra la asignación de unos contenidos definitivos a esas categorías.

Es ilusorio atribuir entidad real a una clase o comunidad formada por todas las mujeres, es decir, a una feminidad *genérica* compartida por todas. Este esencialismo sociológico implica que hay un sujeto *a priori* que puede llegar o no a asumir el género que la sociedad le asigna, o que la posición sexual del sujeto y su deseo son un resultado lineal del género. Desde la perspectiva psicoanalítica, la feminidad es problemática por

cuanto no se ha inscrito en lo simbólico sino bajo la forma de la negatividad, lo que condiciona un malestar generador de síntomas: además de ser la sede de sus propios síntomas, la mujer misma puede entenderse como un síntoma de la cultura. Pero debemos guardarnos de confundir este punto de vista con una sociogénesis ingenua de la psicopatología, tal como la que se ha desarrollado desde la perspectiva de género.

Por otra parte, aunque los términos *mujer* y *hombre* no tengan una significación unívoca ni invariable, sino que supongan siempre una interpretación cultural, ninguna forma de sexualidad puede definirse como tal sin el referente de la diferencia entre los sexos, excepto la perversión, que la reconoce y la reniega al mismo tiempo. Stoller, por el contrario, al introducir esta terminología en el psicoanálisis, supuso que antes de la elaboración de la identidad nuclear de género habría una *protofeminidad* o *feminidad primaria* en ambos sexos, tan poco sostenible como la protomasculinidad que atribuye y critica a Freud. Para Stoller, todo *infans* es en un principio femenino; el cuerpo originario se feminiza en razón de la simbiosis universal con la madre, antes de la sexuación, fuera de la diferencia que da un sentido a los términos masculino y femenino, fuera de toda dialéctica del deseo. Encontramos aquí la paradoja de una identidad que se define sin referencia a la alteridad. El vínculo de la niña con la madre se concibe como una relación diádica y refleja: la niña se reconoce en la madre plenamente: la especificidad femenina, la identidad nuclear de género, se sitúa en una relación inmediata y no problemática con el origen. En esta concepción no hay lugar para el complejo de Edipo y sus efectos estructurantes, a través de la identificación, sobre la posición sexuada del sujeto (Freud habla de «carácter sexual» para designar lo que se suele denominar «identidad sexual», que no se agota en el concepto de género) y su elección de objeto.

Feminidad y masculinidad son términos relacionales, que sólo tienen sentido en referencia a la diferencia entre los sexos. La sexuación se inscribe en el cuerpo de cada sujeto fundamentalmente como *diferencia* y no como término absoluto ligado a determinados órganos sexuales o a la identificación inmediata con la madre. La identidad nuclear de género (femenino, por

ejemplo) funciona como un fetiche que oculta la falta, la inaccesibilidad del otro, lo que se resiste a la representación, puesto que restablece la unidad y homogeneidad del sujeto.

Freud reservó para las categorías «masculino» y «femenino» un margen de indeterminación e incertidumbre en tanto se refieren a una dimensión subjetiva que no puede reducirse a lo biológico ni a lo social, y comprendió que la asignación de un sentido determinado a esas categorías era el producto de las normas estadísticas y de los ideales culturales. Por el contrario, Stoller considera que el sentimiento de ser mujer y la feminidad pueden desarrollarse «normalmente» a pesar de las anomalías congénitas, como en el caso de niñas que nacen sin vagina, con genitales masculinizados o sin clítoris, siempre que se les haya *asignado* el sexo femenino. Esta «normalidad» consiste en que ellas se dedican, como las anatómicamente normales, a las tareas y placeres propios de las mujeres: matrimonio, coito vaginal con orgasmo y una maternidad adecuada. La oposición entre feminidad y masculinidad es entonces tributaria de estereotipos fenomenológicos y comportamentales de carácter ideológico. Además, la idea de que un sentimiento personal pueda establecerse independientemente de toda consideración anatómica, de la excitación sexual y de la imagen corporal, es una creencia transexual. En efecto, el transexual evita el conflicto afirmando que su género está separado de su sexo.

El género se limita a indicar la pertenencia de un individuo a un grupo, pero es completamente opaco en cuanto al deseo, al inconsciente, al fantasma, a la posición sexual y a la elección de objeto, así como es mudo con respecto a la experiencia y la imagen corporal de un sujeto. Todos ellos son singulares y no genéricos: lo único nuclear es la «ambigüedad nuclear», universal e inconsciente. La sexualidad —destinos de las pulsiones, objetos del placer, condiciones eróticas— es múltiple, y no se explica por la dualidad de los sexos ni de los géneros. El género, por el contrario, permite al sujeto refugiarse en una identidad colectiva para defenderse de la angustia ante el deseo, que lo remite a su absoluta singularidad.

En suma, desde mi punto de vista, el concepto de género tiene un papel fundamentalmente resistencial ante los descubri-

mientos esenciales del psicoanálisis: la sexualidad, incluyendo el punto clave de la diferencia entre los sexos, desaparece de los discursos que adoptan esta perspectiva, o se presenta encubierta, de manera sintomática, bajo la denominación espuria de género. El género, dice Reiche, avanzó al primer plano y reprimió, en sentido epistemológico, al concepto de pulsión, puesto que no se explica por sí mismo sino que «vive de la fuerza con la que se aparta del sexo» y opera como un «síntoma colectivo»[14].

[14] La argumentación de las distintas autoras muestra coincidencias en algunas críticas al concepto de género. He preferido reproducirlas a riesgo de reiteración: primero, para no interferir en el desarrollo de su pensamiento; segundo, para que se pueda comprobar la insistencia generalizada en esas críticas.

Capítulo primero

El concepto filosófico de género

Geneviève Fraisse

Introducción

Gender se convierte en un concepto filosófico, en el pensamiento anglosajón, en torno a los años 1970. A pesar de la analogía, la traducción por *genre,* al francés, o por *género,* al castellano, resulta ambigua, en tanto que la lengua alemana ha adoptado la forma inglesa *Gender.* Ésta coexiste con *Geschlecht,* que podría traducirse tanto por *sexo* como por *género.* Habremos de comparar el concepto de *género,* que ha suscitado tantos problemas como los que intenta resolver, con las expresiones clásicas *diferencia de los sexos* y *diferencia sexual.* La primera se emplea con comodidad en francés, alemán, italiano y castellano, pero no existe en la lengua inglesa, que sólo dispone de los términos *diferencia sexual* y *sexo.*

La invención del concepto de «género»

La palabra *Gender* es antigua, aunque el concepto es nuevo. La publicación del libro de Richard Stoller, *Sex and Gender,* en 1968, marca el origen de un debate terminológico y fi-

losófico que está aún lejos de haberse agotado. «El sexo y el género», todo parece estar dicho con este título que distingue, como si se tratara de una evidencia, el sexo biológico y el género social. Este esquema heurístico, la oposición entre lo biológico y lo social, permite interpretaciones múltiples y contradictorias, pero presupone un marco epistemológico que no debemos olvidar. Naturaleza y cultura dibujan una oposición, o más bien una tensión, en el análisis de la relación entre los sexos —de la diferencia de los sexos, como se dice por ejemplo en francés[1]. De este modo, nos encontramos en presencia de tres términos: sexo, género y diferencia de los sexos. En un contexto tanto filosófico como político, el final del siglo XX reconoce el hecho de que la física de los sexos, cuya realidad es en sí misma problemática, no es más que el soporte de una identificación, no sólo individual sino también colectiva, para los hombres y las mujeres y que, en consecuencia, la crítica de las asignaciones sexuales exige una nueva terminología.

Los años 1900 habían sabido disociar a los seres sexuados, los «hombres» y las «mujeres», de sus supuestas cualidades, la masculinidad y la feminidad, en favor de un juego más flexible de las identificaciones. Un siglo más tarde, el pensamiento feminista conceptualiza la crítica de la dualidad sexual. *Género* o *Gender* es el término portador de esa crítica; es necesario entenderlo como una proposición filosófica. Se ha decidido simbolizar, mediante el concepto de *género,* la necesidad de pensar la diferencia de los sexos. De este modo, la puesta en relieve de esta noción de *género* es un acontecimiento filosófico contemporáneo.

Este acontecimiento es, ante todo, un desafío, originado en una dificultad que es epistemológica en la misma medida en que es terminológica. La palabra *sexo* es, a pesar de su carácter aparentemente transnacional (se lo aproxima a la voz latina *secare:* cortar) un término cuya interpretación abarca desde lo más concreto hasta lo más abstracto. La lengua inglesa denota ante todo, en la palabra *sex,* lo biológico y lo físico; el francés, por

[1] También en castellano. *(N. de la T.)*

el contrario, entiende este vocablo tanto en lo que se refiere a la vida sexual como al carácter sexuado de la humanidad. Resumidamente, diferencia sexual *(sexual difference)* remite a la realidad material de lo humano, en tanto diferencia de los sexos *(différence des sexes)* incluye una división abstracta y conceptual de la especie. *Diferencia sexual* coexiste en francés con *diferencia de los sexos* y permite entonces comprender en qué se distinguen ambas expresiones: la *diferencia sexual* presupone una distinción entre los sexos, proporciona así una definición de la diferencia, ya sea en la biología (lo que dicen las ciencias naturales) o en la filosofía (lo que investiga el pensamiento de lo femenino); la *diferencia de los sexos,* por el contrario, implica el reconocimiento empírico de los sexos sin inducir ninguna definición del contenido. La lengua alemana ofrece otras perspectivas con el término genérico *Geschlecht,* que abarca tanto el campo de la representación empírica como el empleo conceptual de la palabra *sexo.* Pero, a diferencia de lo que sucede en francés, este único término, *Geschlecht,* designa tanto el sexo como el género.

El pensamiento feminista norteamericano ha «inventado» de este modo el concepto de *género* a falta de disponer del instrumento adecuado para expresar el pensamiento sobre los sexos, el pensamiento del dos en uno, a falta de un pensamiento formalizador sobre los sexos. El realismo de la palabra *sexo* no transmitía ni una elaboración teórica ni una visión subversiva. Sin embargo, si se promovió así *género* al rango de concepto teórico, el término (derivado del griego *genos,* latín *genus; gignere:* engendrar) no era nuevo en la lengua. De ahí el interés de saber cómo han recibido otras lenguas esta proposición terminológica y conceptual.

«Gender», género humano y géneros gramaticales

La lengua francesa se encuentra en presencia de una multiplicidad de términos y de expresiones. A diferencia de lo que sucede en el inglés clásico, el género *(genre),* en francés, no es

sólo el género gramatical: sirve también para denominar al género humano, a la especie (en inglés, *mankind).* El género designa entonces tanto el conjunto de los seres humanos como la sexuación de la especie en dos categorías (notemos, al pasar, que «género humano» y «especie humana» son expresiones distintas, pero en ocasiones se pueden superponer, aun cuando, del mismo modo que *Geschlecht* y *Gattung* en alemán, la primera expresión tiene un carácter más bien político y la segunda más bien zoológico).

Se comprende que, ante esta polisemia de los conceptos de «género» humano y «géneros» gramaticales, la importación de *gender* haya resultado oscura. Muy pronto se pudo apreciar que *gender* daba lugar a una traducción en plural, «los géneros», como una forma de retornar al origen del préstamo, es decir, al campo gramatical. Esta situación nos lleva a formular dos observaciones: el deslizamiento hacia el género gramatical reintroduce, en el horizonte de una representación abstracta y neutra, una dualidad sexuada estricta; al mismo tiempo, la gramática, con sus dos y hasta tres géneros —masculino, femenino y neutro—, podría ser el espacio ideal para el proceso de construcción del pensamiento acerca de los sexos. De este modo, el intento de abstracción emprendido con *gender* en singular, quedaría legitimado al retornar al plural. La gramática proporcionaría una buena manera de mantenerse en equilibrio entre los sexos biológicos y el sexo social, entre lo natural y lo cultural. Así no se daría privilegio alguno ni al hecho de que existen dos sexos diferentes ni a la arbitrariedad de las atribuciones individuales. Pero entonces parece no haber espacio para el sexo en tanto sexualidad. ¿El género sería luego un taparrabos?

Los usos del género

Todo lo referido no es suficiente para imponer el uso de un nuevo concepto. Es verosímil que la necesidad de doblar la palabra *sexo* haya sido más o menos urgente según las lenguas. Si, desde ese momento, se impone el vocablo *género* en el lenguaje común, los términos de los que se distingue no tienen

equivalente al pasar de una lengua a la otra. El inglés dispone únicamente de *sexual difference* (diferencia sexual) en tanto que el francés puede emplear *différence sexuelle* (diferencia sexual), *différencia des sexes* (diferencia de, o entre, los sexos) y hasta *différence de sexe* (diferencia de sexo). La lengua alemana igualmente emplea el término *Geschlechterdifferenz* o *Differenz der Geschlechter* (diferencia sexual o diferencia de los sexos). Sin embargo, en la medida en que *Geschlecht* significa a la vez «sexo» y «género», el alemán se ha visto obligado a doblar *Geschlecht* recurriendo entonces a *Gender*. El sueco ha hecho lo mismo con *Kön* y *Genus;* en este caso se recurre al término latino, como en alemán se ha hecho desde hace tiempo, para darle un valor conceptual.

El problema no es entonces traducir *Gender,* que se convierte en una palabra transnacional sino, a la inversa, no poder traducir correctamente al inglés *différence des sexes* o *Geschlechterdifferenz. Sexual difference* implica la referencia a caracteres, cualidades, definiciones de la diferencia que exceden ampliamente una utilización conceptual previa a toda asignación de contenidos.

Debemos subrayar también la importancia que se ha dado al empleo de *género,* al margen de las investigaciones abstractas, especialmente en ocasión de la Conferencia de Pekín realizada en 1995 bajo la égida de la Organización de las Naciones Unidas, que hizo posible sustituir la expresión, internacionalmente consagrada, de «derechos de la mujer», por la noción de *género*. Desde entonces, en África, incluso en las zonas francófonas, se habla de «género y desarrollo». De este modo, se produce también una transferencia lingüística de «mujer» a *género* (y ya no sólo de *sexo* a *género).* Al recurrir a *género* se hace posible que el sustantivo «mujer» ya no opere como una categoría general para calificar las investigaciones y trabajos sobre la materia ni para definir un compromiso. En el África francófona, el término es combativo en tanto no sólo significa que la cuestión de las mujeres implica una relación entre los sexos, hombres y mujeres, sino que también es la expresión de una demanda de igualdad, aunque sólo sea como horizonte muy lejano.

Europa también es en sí misma un laboratorio. El empleo de *género* se generaliza, pero no llega a uniformizarse. La palabra inglesa se superpone a las expresiones idiomáticas propias de cada lengua, tanto en el caso de *gender equality* (igualdad de los géneros, sinónimo de «igualdad de los sexos») como en el de *gender perspective* (traducido por «perspectiva de género»). *Gender* subsiste entonces en inglés en el interior de las otras lenguas, lo que resulta paradójico para la voluntad europea de traducción exhaustiva. Sin embargo, *género* sigue designando el aspecto social en tanto opuesto al biológico.

Epistemología e historicidad

Con la elección del vocabulario, la crítica feminista se ha afinado. Era necesario, ante todo, marcar una ruptura con la tradición dominante, resumida en el aforismo con el que Freud parafrasea una afirmación de Napoleón: «La anatomía es el destino.» Había que subrayar también aquello que distinguiría el hecho biológico «natural» de la construcción «cultural», en lo que concierne a la relación entre los sexos. En un segundo momento se hizo posible disociar completamente ambas realidades y afirmar que el género no tiene nada que ver con el sexo, que tanto uno como el otro son productos y no datos, y que sostener que el vínculo, aún cuando sea contradictorio, entre lo biológico y lo social sigue implicando un esencialismo perjudicial. El objetivo consistía en liberar de toda norma las identidades individuales y colectivas. Pero si *sexo* remite a *sexualidad, ¿género* podría abarcar la dimensión de la vida sexual? Algunos consideran que el género escamotea la provocación que constituye el hecho de que el sexo esté siempre presente, mientras que otros, por el contrario, ven en aquel concepto el punto de apoyo de un pensamiento y una liberación posibles. Ciertamente, hacer desaparecer el vocablo *sexo* no puede ser algo anodino.

Es verdad que la distinción jerarquizada entre *sexo* y *género* se asemeja más a la alianza entre el hecho y el concepto que al dualismo que opone la naturaleza a la cultura. El problema político se replica en un problema epistemológico: ¿es perti-

nente el esquema heurístico de dos términos que se oponen o se contradicen? La crítica que utiliza este esquema, ¿no es, a su vez, prisionera del mismo, en la medida en que lo convalida? La oposición entre naturaleza y cultura es un marco conceptual propio de la época moderna; ¿se modifica algo al replicarla en la tensión entre lo real y el concepto? El pensamiento nutrido por el cuestionamiento y la acción feministas, ¿no debería inventar un marco nuevo, una problemática nueva para la cuestión de la diferencia de los sexos? A la oposición de lo biológico y lo social (ya sea bajo la forma de *sexo* frente a *género* como, a la inversa, de *género* contra *sexo),* ¿no habría que responder de otro modo que mediante un dualismo ya maltrecho?

La dificultad del debate acerca del sexo y el género se debe a que permanece prisionero de la problemática de la identidad: la búsqueda o la crítica de la identidad parecen constituir la cuestión fundamental. Sin embargo, otra cuestión podría modificar esta perspectiva: se trata de la alteridad, puesto que, por debatir en exceso acerca de la identidad de los seres sexuados, se dice demasiado poco sobre su relación, sobre la relación con el otro y con los otros. No obstante, la relación, ya sea que se trate de relaciones sexuales, sociales, de dominación o de emancipación, configura la historia. La historicidad de la diferencia de los sexos podría ser un hilo conductor, una historicidad entendida como crítica de las representaciones atemporales de los sexos y, al mismo tiempo, como relevamiento de los sexos en la fábrica de la Historia.

Para concluir, volveremos a la distinción entre diferencia sexual y diferencia de los sexos, esas dos formulaciones de las que disfruta la lengua francesa (y asimismo la castellana), con las que la filosofía no se priva de jugar. En la expresión «diferencia sexual», la dualidad de los sexos se encuentra dotada de un contenido, de representaciones múltiples, pero siempre claras, de lo masculino y de lo femenino. Al hablar de «diferencia de los sexos», en cambio, la dualidad no implica una afirmación del sentido, ni una proposición de valor; se trata de un instrumento conceptual, de una denominación vacía. En ello radica su pertinencia esencial.

(Traducción de Silvia Tubert)

Bibliografía

Bussmann, H., y Hof, R. (eds.), *Genus. Zur Geschlechtter Differenz in den Kulturwissenschaften,* Stuttgart, Kröner Verlag, 1995.

Butler, J., *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge, 1990 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* México, Paidós, 2001].

Derrida, J., *«Geschlecht,* différence sexuelle, différence ontologique», en *Psyché,* París, Galilée, 1987.

Diotima (colectivo), *Il pensiero della differenza sessuale,* Milán, La Tartaruga, 1987.

Fraisse, G., *La différence des sexes,* París, PUF, 1996 [trad. esp.: *La diferencia de los sexos,* Buenos Aires, Manantial, 1996].

Irigaray, L., *L'étique de la différence sexuelle,* París, Minuit, 1984.

Laqueur, T., *Making Sex. Body and Gender from the Greeks to Freud,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990 [trad. esp.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1990].

Mathieu, N.-C., *L'anatomie politique,* París, Coté-femmes, 1991.

Moi, T., *What is a Woman? And other Essays,* Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1999.

Rubin, G., «The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex», en R. R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women,* Nueva York, Monthly Review Press, 1975.

Scott, J. W., *Gender and the Politics of History,* Nueva York, Columbia University Press, 1988.

Stoller, R., *Sex and Gender. On the Development of Masculinity and Feminity,* Nueva York, Science House, 1968.

Capítulo 2

La interpretación del concepto de *género*[1]

Linda Nicholson

Género es una palabra extraña dentro del feminismo. Aunque suele creerse que posee un significado claro y universal, lo cierto es que se emplea por lo menos en dos sentidos distintos y, en algunos aspectos, incluso contradictorios. Por un lado, surgió en contraste con el término *sexo,* y así se emplea fre-

[1] Publicado en *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 1994, vol. 20, n. 1. Este artículo es el resumen de una obra en preparación, titulada «La genealogía del género». Puesto que el libro se está elaborando desde hace varios años, el artículo tiene una genealogía propia y compleja; por esa razón no puedo comenzar agradeciendo la participación de todos aquellos que lo han leído o han contribuido de alguna forma al nacimiento de la presente versión. Para muchos será ya conocido. Sin embargo, no puedo dejar de agradecer por lo menos a la Duke-University de Carolina del Norte, en el Chapel Hill Center for Research on Woman, la concesión de una beca de residencia de la Rockefeller Foundation Humanist, en 1991-1992. Esta beca, junto al año sabático que me concedió la universidad de Albany (State University of New York), me permitió reflexionar sobre muchas de las ideas que expongo a continuación. Quiero agradecer también a Steve Seidman la lectura de los borradores y su intervención en algunos puntos fundamentales de este trabajo.

cuentemente, con la intención de separar lo que es construcción social de lo que es un hecho biológico. Dentro de este uso se entiende que el término alude al comportamiento y a los rasgos de la personalidad en tanto que realidades diferentes al cuerpo. *Género* y *sexo* serían, pues, dos cosas distintas. Por otro lado, *género* ha venido empleándose cada vez más para hacer referencia a toda construcción social relacionada con la distinción masculino/femenino, entre ellas las que separan el cuerpo «masculino» del cuerpo «femenino». Este último uso surge cuando se impone la consciencia de que la sociedad no sólo configura la personalidad y el comportamiento, sino también la apariencia física. Ahora bien, si el propio cuerpo siempre se percibe a través de la interpretación social, el sexo no será distinto al género, sino algo que se puede incluir en él. Joan Scott ofrece una elocuente descripción de esta segunda forma de entender el *género,* en la que aclara en qué consiste la inclusión: «Se deduce, pues, que el género es la organización social de la diferencia sexual, lo cual no significa que el género refleje o produzca diferencias físicas fijas y naturales entre el hombre y la mujer; el género es una idea que confiere significado a las diferencias corporales (...). Sólo vemos las diferencias sexuales como función de nuestra forma de comprender el cuerpo, pero esa comprensión ni es "pura" ni puede aislarse de sus implicaciones en una gama mucho más amplia de contextos discursivos» (1988, pág. 2). Por mi parte, creo que aunque esta segunda acepción de «género» ha terminado por preponderar en el discurso feminista, la huella de la primera sobrevive en ciertos detalles sutiles pero importantes, incluso en el pensamiento de quienes no la respaldan. Esta huella no sólo contribuye a estereotipar los dos sentidos de *género,* sino que obstaculiza nuestra teorización de las diferencias que existen entre las mujeres.

El primero de estos significados de «género» procede de la unión de dos ideas muy importantes para el pensamiento occidental moderno: las bases materiales de la identidad propia y la formación social del carácter humano. Cuando surgió la «segunda ola» del feminismo, a finales de los años sesenta, el poso que había dejado la primera idea produjo la creencia, predominante en la mayoría de las sociedades industriales, de que la dis-

tinción masculino/femenino expresa lo que es fundamentalmente un «hecho de naturaleza biológica». La prueba es que el término comúnmente empleado para nombrar la distinción, es decir, *sexo,* tiene profundas connotaciones biológicas. Nada más comenzar la segunda ola feminista se comprendió que el término sólo servía para apuntalar el sexismo desde un punto de vista conceptual, pues al aceptar implícitamente que las diferencias entre el hombre y la mujer son de índole biológica, el concepto de sexo determinaba la inmutabilidad de tales diferencias y descartaba toda esperanza de cambio. Para luchar contra el arraigo de ese punto de vista, las feministas de finales de los años sesenta recurrieron a la idea de la formación social del carácter humano. En los países anglófonos esto se consiguió ampliando el significado del término *género,* que antes de finalizar los sesenta se utilizaba fundamentalmente para diferenciar las formas masculinas y femeninas del lenguaje. Por tanto, tenía mucho que ver con la codificación social de lo *masculino* y lo *femenino.* Las feministas extendieron su significado para referirse a las diferencias entre los hombres y las mujeres en general.

Pero lo más interesante es que en aquel momento el término *género* no pretendía sustituir al término *sexo,* sino sencillamente reducir su alcance. A finales de los sesenta y principios de los setenta abundaban las feministas que asumían la premisa de una diferencia biológica real entre los hombres y las mujeres que todas las sociedades interpretaban de un modo semejante para generar la distinción masculino/femenino. La novedad de su idea estribaba únicamente en que muchas de las diferencias asociadas a los hombres y las mujeres ni eran de esa clase ni procedían directamente de esa condición. Así pues, *género* no se introdujo para sustituir a *sexo,* sino para complementarlo. Por otro lado, *sexo* no sólo no era sustituido, sino que resultaba esencial para elaborar el verdadero significado de *género.* Por ejemplo, en su excelente artículo «The Traffic in Women», Gayle Rubin introdujo la expresión «sistema sexo/género», al que definió como «aquel conjunto de convenciones en las que se apoya la sociedad para transformar la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y dentro de las cuales se satisfacen esas necesidades sexuales transformadas»

(1975, pág. 159). Aquí lo biológico se acepta como la base que sustenta los significados culturales, de tal modo que su influencia se invoca al mismo tiempo que pretende reducirse.

La posición que Rubin mantiene en su ensayo no es idiosincrásica; por el contrario, refleja un aspecto muy importante de una gran parte del pensamiento del siglo XX sobre la «socialización». Aun aceptando que el carácter no emana de la biología, sino que se forma socialmente, no suele negarse que lo biológico es el espacio de esa formación. Dicho de otro modo, se sigue creyendo que el ser fisiológico es un hecho «dado» al que se «superponen» determinadas características; es decir, que proporciona el espacio en el que se localizan las influencias sociales concretas. La aceptación de estas ideas por parte de las feministas contribuyó a conservar la enorme importancia del sexo, en este caso como espacio en el que supuestamente se construía el género.

Esta idea de la relación entre la socialización y la biología hace posible lo que podríamos llamar la identidad del «perchero». El cuerpo sería una especie de percha en la que se cuelgan o se superponen los distintos mecanismos culturales, especialmente los relacionados con el comportamiento y la personalidad. La gran ventaja de esta posición para las feministas es que les permitía abordar tanto las diferencias como las semejanzas entre las propias mujeres. Si consideramos que el cuerpo es un perchero común en el que cada sociedad cuelga sus normas de comportamiento y personalidad, nos explicaremos cómo pueden ser idénticas algunas normas en sociedades diferentes, mientras que otras son completamente distintas. La propia configuración del perchero nos obliga a preguntarnos qué cosas no determinantes, en el sentido clásico de determinismo biológico, se han colgado en él. Puesto que desde esa posición se construyen los rasgos comunes del comportamiento y la personalidad como resultado de una reacción a los hechos de la biología, esta última no los «determina» en el sentido estricto de la palabra y, por consiguiente, cabe pensar que en un futuro una determinada sociedad podrá responder a tales demandas de un modo completamente distinto al tradicional. Con ese modo de ver la relación entre biología y sociedad, muchas feministas pudieron sostener ideas frecuente-

mente relacionadas con el biologismo determinista —las constantes de la naturaleza explican ciertas constantes sociales—, sin verse obligadas a aceptar una de sus grandes desventajas para la perspectiva feminista; esto es, que las constantes sociales no son susceptibles de transformación. Por otra parte, les permitía también abordar las diferencias y las semejanzas entre las propias mujeres. El hecho de que ciertas cosas de las que se colgaban en el perchero se parecieran mucho de una cultura a otra —como respuesta a ciertos aspectos del perchero mismo— era compatible con que también se colgaran cosas muy diferentes.

Lo interesante, sin embargo, es que quienes afirman que la identidad sexual es una construcción social no dejan por eso de considerarla un fenómeno universal. A mi parecer, esto es así porque creen que se trata de una respuesta social, semejante en todas las culturas, a cierto nivel «más profundo» de los rasgos biológicos comunes representados por los materiales dados del cuerpo; es decir, por la vagina de la mujer y el pene del hombre. De ahí que muchas feministas hayan llegado a pensar que la identidad sexual es una construcción social y, al mismo tiempo, un hecho común a todas las culturas. Cuando se sostiene esta posición y se defiende la independencia entre género y sexo, es imposible no pensar que las distinciones básicas de la Naturaleza, en sus niveles más elementales, se basan o se manifiestan en la identidad humana. Llamo a esta idea *fundacionalismo biológico.* En el caso de la distinción masculino/femenino, consiste en pensar que las distinciones elementales de la Naturaleza se manifiestan en la identidad sexual, un conjunto de criterios comunes a las diversas culturas para distinguir al hombre de la mujer.

El fundacionalismo biológico y la concepción de la identidad como perchero constituyen un obstáculo para la auténtica comprensión de las diferencias entre las mujeres, entre los hombres y entre quienes se consideran una cosa u otra. Cuando creemos que la identidad sexual representa lo que es común a todas las culturas, acabamos por generalizar erróneamente muchas cuestiones típicas de la totalidad de la cultura occidental moderna o de algunos de los grupos que la forman. La dificultad para adquirir consciencia de la falacia de tales generaliza-

ciones estriba en la alianza del fundacionalismo biológico con ciertas formas de construccionismo social. Hace ya tiempo que las feministas han comprendido que achacar el comportamiento y la personalidad a causas biológicas significa, a fin de cuentas, generalizar a todas las sociedades aquellos aspectos que son propios de una sociedad concreta. Sin embargo, fundacionalismo biológico no equivale a determinismo biológico, puesto que en todas las formas del primero, si bien en unas más que en otras, encontramos elementos de construccionismo social. Así, incluso aquellas posiciones feministas que, en un primer momento, concibieron la independencia de sexo y género, al emplear este último concepto aceptaban algunos ingredientes sociales en la formación del carácter. En general, toda posición que reconoce al menos que una parte de la distinción masculino/femenino depende de la respuesta social tiende a teorizar que cada sociedad puede dar una interpretación diferente a la distinción. Esa diferencia suele admitirse mediante la hipótesis de una sociedad pasada (o futura) que ha respondido (o responderá) a los hechos biológicos de un modo distinto al predominante en la mayoría de las sociedades humanas. Por ejemplo, a veces, contra el exceso de generalización, se utiliza el argumento de que ésta sólo vale para el caso de las «sociedades patriarcales»; sin embargo, nunca se nos ofrecen criterios claros que nos permitan conocer cuáles son los límites de ese tipo de sociedad. Así, lo que en principio parece una posición historicista se convierte en un rechazo de la referencia histórica. Aunque aceptáramos la referencia al patriarcado como un hecho vinculante, es decir, válido para todas las sociedades en las que existe alguna forma de sexismo, sería imprescindible investigar las diferencias en la interpretación del cuerpo que encontráramos en ellas. Otros problemas atañen a la idea de que las diferencias coexisten con las semejanzas. Estas teorías dualistas de la interpretación de la diferencia admiten también los rasgos comunes, pero el problema en este caso es que producen lo que Elizabeth Spelman ha llamado un tipo de análisis aditivo. «En definitiva —escribe—, según un análisis aditivo del sexismo y el racismo, todas las mujeres sufren la opresión del primero y un grupo de ellas la del primero y la del segundo, pero esto dis-

torsiona la experiencia de la opresión propia de las mujeres negras, porque no tiene en cuenta las importantes diferencias de los contextos en que unas y otras padecen el sexismo. El análisis aditivo sugiere además que la identidad racial de una mujer se puede "restar" de la suma de sus identidades sexual y racial» (1988, pág. 128). En otras palabras, la teoría dualista nos impide considerar la posibilidad de que lo que describimos como un hecho común esté también imbricado con lo que es diferente.

En definitiva, no basta con pensar que el cuerpo se nos da siempre a través de la interpretación social; es decir, que el sexo está incluido en el género. Debemos aceptar expresamente una de sus consecuencias; no podemos pensar que, respecto a la distinción masculino/femenino, el cuerpo se construye del mismo modo en todas las sociedades. Dentro de la especie humana no sólo existen diferencias en las expectativas sociales relativas a nuestro modo de pensar, sentir y actuar, sino también en las formas de ver el cuerpo y en la relación entre éstas y las expectativas concernientes a lo que pensamos, sentimos y hacemos. En resumen, necesitamos comprender las variaciones sociales de la distinción masculino/femenino en su relación no sólo con aquellas diferencias que están vinculadas con los fenómenos limitados que la mayoría asociamos con el género (esto es, con los estereotipos culturales del comportamiento y la personalidad), sino también con las distintas ideas culturales del cuerpo y con lo que éste significa para el hombre o para la mujer. Desde esta mirada alternativa, el cuerpo no desaparece de la teoría feminista; por el contrario, deja de ser una constante para convertirse en una variable y ya no explica la distinción masculino/femenino a lo largo de la historia humana, pero sigue siendo un elemento potencialmente importante para el funcionamiento de la distinción masculino/femenino en una sociedad concreta.

El contexto histórico

La tendencia a pensar que la identidad sexual es un hecho básico y común a todas las culturas es muy fuerte. Si le reconocemos raíces históricas, si pensamos que es el producto de

un sistema de creencias característico de las sociedades occidentales modernas, vemos que existe y puede existir una profunda diferencia en las formas pasadas y futuras de comprender la distinción masculino/femenino.

Las sociedades basadas en el modelo europeo del periodo comprendido entre los siglos XVII y XIX conciben al ser humano como una materia dinámica, un ser físico que, en última instancia, se distingue de otros por la referencia a las coordenadas espaciales y temporales que ocupa. Esto implica una tendencia a pensar en los seres humanos en términos de «cosa»; es decir, algo semejante a los objetos que nos rodean —y que están formados de la misma sustancia, la «materia»—, separado de ellos y separado de sus iguales dentro de sus coordenadas espacio-temporales[2].

Pero no se trata sólo de que el lenguaje del espacio y del tiempo se haya convertido en el medio fundamental de la identidad del ser; el predominio cada vez mayor de una metafísica materialista muestra también la tendencia a comprender la «naturaleza» de las cosas según las configuraciones específicas de la materia que éstas encarnan. Como consecuencia lógica, las nuevas concepciones de la identidad manifiestan la tendencia a comprender la índole de los seres humanos según las configuraciones específicas de la materia que éstos encarnan. Por tanto, los aspectos materiales o físicos del cuerpo han pasado a ser el testimonio de la naturaleza del ser que en él se contiene.

[2] Aunque la extensión de la metafísica materialista ha podido contribuir al aumento del fuerte sentimiento de individualismo que muchos autores vinculan a las concepciones del ser propias del Occidente moderno, sería un error considerarlo sólo un producto de esa situación. Algunos autores, entre ellos Charles Taylor, hablan de la aparición de un sentido de la «interioridad» como uno de los aspectos del individualismo, que, por otra parte, ya encontramos en la obra de San Agustín. Véase Taylor, 1989, págs. 127-142. Según Colin Morris, el lenguaje de la interioridad constituyó un fenómeno muy extendido en el siglo XII, que, después de experimentar un periodo de decadencia a mediados del mismo siglo, volvió a surgir y conoció su punto culminante a finales del siglo XV, en la Italia del Renacimiento (Morris, 1972). Por otra parte, tras la aparición de la metafísica materialista, otras transformaciones sociales facilitaron el desarrollo de un individualismo distinto entre los diferentes grupos sociales.

Desde finales del siglo XX asociamos ese testimonio del cuerpo acerca de la naturaleza del ser que alberga, con una creencia cada vez mayor en el determinismo biológico. Durante los siglos XVII y XVIII, sin embargo, la concepción del ser como un hecho natural o material implicaba dos ideas que sólo posteriormente comenzaron a parecer antitéticas: una profunda conciencia de que el cuerpo es fuente de conocimiento del ser y una seguridad absoluta de que el ser se configura en el mundo exterior. La primera idea, la del ser como un hecho corporal, se refleja en los temas que consideraron dignos de estudio los teóricos de los siglos XVII y el XVIII. Por ejemplo, mientras que un defensor del patriarcado de principios del siglo XVII como sir Robert Filmer encontraba en la Biblia la justificación de la subordinación de las mujeres al poder de los hombres, John Locke, el último teórico del derecho natural, citaba con idéntico propósito las diferencias que separan los cuerpos de ambos ([1690] 1965, pág. 364). No obstante, para un teórico del derecho natural como Locke, *naturaleza* no equivale a cuerpo, en tanto que distinto de otros tipos de fenómeno. Por el contrario, podría referirse también a las influencias exteriores de la educación o la concepción del mundo. En los escritos de Locke sobre la educación, el intelecto de las niñas y los niños se moldea en función de aquellas influencias externas concretas a las que se ven sometidos. En definitiva, el *materialismo* combinaba en aquel momento de la historia lo que después iba a convertirse en dos tradiciones distintas y opuestas. Como apunta Ludmilla Jordanova:

A finales del siglo XVIII se creía ya que todas las cosas vivas se hallaban en continua interacción e intercambio con el medio (...) Las costumbres y los hábitos de la vida cotidiana, entre ellos la dieta, el ejercicio y el trabajo, y otras fuerzas sociales más generales, como la forma de gobierno, influían profundamente en todos los aspectos de la vida humana (...). La base de este pensamiento era un marco conceptual naturalista que comprendía de forma coordinada los aspectos fisiológicos, sociales y mentales de los seres humanos. Dentro de este marco se entendía entonces la relación entre la naturaleza, la cultura y el género (1989, págs. 25-26).

Como sostiene Jordanova, la interrelación entre lo corporal y lo cultural se expresa en el empleo de ciertos conceptos típicos de la época, tales como temperamento, hábito, constitución y sensibilidad (1989, pág. 27).

Ahora bien, aunque el interés propio de los siglos XVII y XVIII por la materialidad del ser no suponía exactamente un determinismo biológico, lo cierto es que el cuerpo, en contraste con otras concepciones ideológicas, comenzaba a considerarse una fuente de conocimiento del ser. Esta consideración cambió la forma de entender la identidad, y el cuerpo se convirtió en un medio para distinguir a los seres humanos, por ejemplo, a través de la raza. Como ya han dicho muchos estudiosos, a finales del siglo XVII, la raza pasó a ser el primer medio de división de los cuerpos humanos en categorías, y hasta el siglo XVIII, con publicaciones tan influyentes como el *Systema naturae,* de Carl von Linneo (1735), y el *Generis humani varietate nativa liber,* de Friedrich Blumenbach (1776), no se establecieron las primeras divisiones autorizadas entre los seres humanos[3]. Esto no significa que, por ejemplo, los europeos no hubieran percibido sus diferencias físicas con los africanos antes del siglo XVIII. Sin duda, las conocían y las habían utilizado para justificar la esclavitud, pero, como afirma Winthrop Jordan, lo físico determinaba sólo una diferencia entre otras, y el hecho de que los africanos practicaran costumbres «exóticas» y fueran infieles justificaba no menos la trata de esclavos para la mentalidad europea (1968, págs. 3-98). Por otra parte, percibir una diferencia física e incluso atribuirle significados políticos o morales no es lo mismo que utilizarla para «explicar» las divisiones básicas entre los seres humanos, como ocurrió con el concepto de raza desde finales del siglo XVIII.

El cuerpo sexuado

El ejemplo de la raza demuestra que el predominio de la metafísica materialista no significó la creación de nuevas dife-

[3] Para el análisis de este punto, véase Jordan, 1968; Banton y Harwood, 1975; West, 1988; y Outlaw, 1990.

rencias sociales *ex nihilo,* sino la explicación y elaboración de las que ya existían. En efecto, la nueva concepción suponía una transformación del significado mismo de las diferencias. Tal es el caso de la distinción masculino/femenino en el pensamiento moderno occidental. Es evidente que la implantación de la metafísica materialista no creó la distinción, pero supuso un cambio trascendente para el papel de las características físicas, que pasaron de indicar una distinción a explicarla. Al mismo tiempo, tenían lugar otros cambios sociales, tales como la separación de las esferas pública y privada, que daban alas a la explicación biológica de la distinción masculino/femenino, convertida ya en un binomio.

Thomas Laqueur, en su estudio de la literatura médica sobre el cuerpo desde los griegos hasta el siglo XVIII, descubre que en este último se produce un cambio significativo, por el que se pasa de percibir en el cuerpo «un sexo» a percibir «dos sexos». Antes de aquella época, el cuerpo femenino se consideraba una versión inferior del masculino «en un eje vertical de infinitas gradaciones», pero en la versión posterior la mujer pasó a ser «una criatura completamente distinta en un eje horizontal, cuya zona intermedia quedaba vacía» (Laqueur, 1990, pág. 148).

En el primer caso, el hecho de que las diferencias físicas entre los sexos se consideraran de grado, no de tipo, se manifestaba de muchas formas. Por ejemplo, para nosotros la diferencia entre los órganos sexuales femeninos y masculinos sirve para distinguir a las mujeres de los hombres, pero entonces los órganos femeninos, la vagina y el útero, eran sólo una versión menos desarrollada del pene masculino. Del mismo modo, la menstruación no constituía un proceso distintivo de la vida femenina, sino una instancia como otra cualquiera de la tendencia del cuerpo humano a sangrar, y el orificio por el que manaba la sangre no era significativo. El propio sangrado se consideraba un recurso del cuerpo para deshacerse del exceso de alimentos. Como se creía que los hombres eran seres más fríos que las mujeres, no se esperaba de ellos que prescindieran de ese exceso, por tanto, no tenían tanta necesidad de sangrar (Laqueur, 1990, págs. 36-37). Laqueur recuerda que, según Gale-

no, las mujeres tenían semen, pues de otro modo, se preguntaba, cómo iban a poseer testículos, cosa que evidentemente poseen (1990, págs. 35-36). En resumen, los órganos, los fenómenos y los fluidos corporales que nosotros consideramos característicos del cuerpo femenino y el cuerpo masculino se tenían por un hecho convertible dentro de una «economía genérica de los fluidos y los órganos del cuerpo» (1990, pág. 40). Laqueur demuestra que esta economía genérica del cuerpo dio paso a la nueva concepción de los dos sexos: «Los órganos que habían compartido un nombre —ovarios y testículos— pasaron a distinguirse lingüísticamente. Los órganos que no se habían diferenciado por un nombre propio —la vagina, por ejemplo— se nombraron con uno solo. Las estructuras que se habían considerado comunes al hombre y a la mujer —el esqueleto y el sistema nervioso— se distinguieron según correspondieran a lo masculino o a lo femenino cultural» (1990, pág. 35).

Otra manifestación de la concepción de los dos sexos fue la legitimación del concepto de hermafroditismo. Como afirma Michel Foucault, en el siglo XVIII el hermafroditismo se convirtió en un concepto reducido. El mismo autor apunta que durante aquel siglo el hermafrodita de épocas anteriores pasó a ser un «seudohermafrodita», cuya «verdadera» identidad sexual sólo requería un diagnóstico suficientemente experto:

«Las teorías biológicas de la sexualidad, las concepciones jurídicas del individuo y las formas de control administrativo de las naciones modernas condujeron poco a poco al rechazo de la mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y, por tanto, a la limitación de la libertad de elegir del antiguo individuo indeterminado. En adelante, cada cual tuvo un único sexo. Los seres humanos poseían una identidad sexual primaria, profunda, determinada y determinante, y si presentaban elementos del otro sexo, éstos sólo podían ser accidentales, superficiales e incluso sencillamente ilusorios. Desde el punto de vista de la medicina, esto significaba que, en presencia de un hermafrodita, el médico no tenía por qué reconocer la existencia de los dos sexos, yuxtapuestos o entremezclados, ni tampoco saber si uno de los dos era predominante, sino descubrir el auténtico sexo escondido tras la ambigüedad de la apariencia (1978).»

La nueva forma de concebir la relación entre el cuerpo del hombre y el de la mujer se debió a una serie de cambios culturales. Como ya han afirmado muchos estudiosos de la historia de la familia y el género, una de las consecuencias más importantes de la industrialización y el crecimiento de las ciudades fue la separación de lo público y lo doméstico, respectivamente asociados con el hombre y con la mujer[4]. Pero la nueva concepción del cuerpo se puede relacionar también con la tendencia ya indicada a ver en él una fuente de información sobre el ser y, por eso mismo, sobre la identidad masculina o femenina. Laqueur puntualiza que las diferencias físicas entre el hombre y la mujer se percibieron siempre, pero se consideraban la lógica expresión de un cierto orden cosmológico gobernado por la diferencia, la jerarquía y la interrelación; es decir, no eran ni «causas» ni fundamentos, sino sólo «señales» de la distinción masculino/femenino (1990, págs. 151-152).

En una sociedad en la que Aristóteles o la Biblia constituían las fuentes autorizadas para entender las relaciones entre los hombres y las mujeres, toda diferencia entre ambos había de encontrar su justificación en esos textos. Pero cuando perdieron su autoridad, la naturaleza y el cuerpo se convirtieron en la base de una distinción que, por percibirse como necesaria y significativa, obligó a este último a manifestarla alto y claro; es decir, en todos los aspectos de su ser. De ahí la concepción de los dos sexos.

Sexo y género

Este modo de concebir la identidad sexual como una diferencia profunda entre el hombre y la mujer, basada en la distinción de sus respectivos cuerpos, dominaba en la mayoría de los países industrializados cuando comenzó la segunda ola del fe-

[4] Laqueur afirma también que el carácter binario de la nueva concepción fue una consecuencia de las transformaciones sociales de tipo estructural en la vida de los hombres y las mujeres. Véase Laqueur, 1990, págs. 193-243.

minismo, pero no era la única idea que las feministas se vieron obligadas a cuestionar. La metafísica materialista en las sociedades occidentales modernas nunca se había discutido; eran muchos los movimientos culturales e intelectuales que, en todo el Occidente moderno, se esforzaban por probar la singularidad de la existencia humana en relación con el resto del mundo físico[5]. Algunos continuaban defendiendo la distinción masculino/femenino sobre bases religiosas, no fisiológicas, e incluso desde dentro de esta metafísica surgieron opiniones que se atrevían a desafiar la concepción biológica de la identidad sexual. Karl Marx fue, por su parte, uno de los teóricos del siglo XIX que con mayor ahínco defendió el materialismo, al tiempo que elaboraba una compleja teoría de la formación social del carácter humano. Las feministas de la segunda ola recogieron esta última idea, elaborada tanto por él como por otros muchos pensadores de los siglos XIX y XX. No obstante, los escritos feministas de la época son incompletos y continúan afirmando la existencia de ciertos imponderables fisiológicos que las distintas culturas han interpretado de un modo similar, lo que supuestamente explicaba, al menos en parte, algunas semejanzas en las normas que rigen el comportamiento y la personalidad de los hombres y las mujeres. Esta posición, que he llamado *fundacionalismo biológico,* permitió a muchas feministas rechazar expresamente el determinismo biológico y defender al mismo tiempo uno de sus ingredientes: la presunción de semejanzas entre las culturas.

[5] La elaboración de estas oposiciones requeriría el espacio de todo un libro. Como se aprecia en la obra de uno de los principales abogados de ese tipo de materialismo, René Descartes, en un principio no resultó fácil admitirlo en términos absolutos. Pero incluso la posición de Descartes fue considerada demasiado radical por «The Cambridge Platonist», partidarios de alguna versión del materialismo, pero convencidos de que Descartes había ido demasiado lejos. Veáse en Brooke (1991) un análisis muy interesante de las tensiones religiosas que suscitó la adopción del materialismo en la época moderna. A finales del siglo XIX aparecieron otros argumentos, esta vez no religiosos, contra la utilidad de la explicación científica del comportamiento humano y las leyes sociales. El movimiento, especialmente intenso en Alemania, encuentra su elaboración completa en la obra de Wilhelm Dilthey.

Lo que he llamado fundacionalismo biológico se comprende mejor cuando se representa como un continuo de posiciones limitadas, de un lado, por un estricto determinismo biológico y, de otro, por la posición que yo pretendo para el feminismo: el rechazo de la explicación biológica para la condición del «hombre» y de la «mujer» en las distintas culturas. La ventaja de considerar que el fundacionalismo biológico abarca todo un abanico de actitudes es que nos permite desmentir una tendencia contemporánea común a considerar que todas las posiciones que afirman la importancia de la construcción social del carácter tienen la misma carga biológica. De ahí que muchas feministas hayan creído con frecuencia que distanciarse absolutamente de las posiciones «biologistas» significa liberarse de todos sus problemas característicos. En cambio, yo creo que la cuestión es más relativa: las posiciones feministas han mostrado mayor o menor distancia del determinismo biológico y, según su grado de distanciamiento, han manifestado muchos o pocos de los problemas que caracterizan esa posición, muy especialmente la tendencia a producir generalizaciones falaces que no son otra cosa que la proyección del propio contexto cultural de cada teórica.

Me extenderé sobre este punto remitiéndome a mi anterior metáfora del «perchero». Todas las posiciones que sitúo dentro de lo que he llamado fundacionalismo biológico dan por sentada la existencia de una percha biológica común que las sociedades humanas deben ocupar de un modo u otro elaborando la distinción masculino/femenino. En un determinismo biológico estricto, el propio «perchero» sería la distinción, pero dado que todo fundacionalismo biológico acepta de alguna manera el construccionismo social, acepta también alguna forma de reacción social como parte constitutiva de la distinción masculino/femenino. Existen, sin embargo, distintas formas de conceptualizar tales reacciones; es decir, de conceptualizar «lo que se cuelga en el perchero». Unas piensan que es significativamente semejante en la mayor parte de las sociedades, en tanto que respuesta directa a los hechos dados del «perchero». Otras, que lo que se cuelga es muy diferente de una cultura a otra, y que lo coincidente representa sólo una solución mínima común

a los hechos dados. Por fin, y naturalmente, cabe también prescindir por completo de la idea del «perchero». En este caso, la biología, en vez de considerarse lo común a todas las sociedades, se concibe como un conjunto cultural y concreto de ideas que pueden o no traducirse a otras ideas coincidentes en otras sociedades, pero, aun cuando resulten traducibles, no hay por qué pensar que produzcan la misma forma de ver la distinción masculino/femenino en todas las sociedades humanas.

Para mostrar las distintas manifestaciones del fundacionalismo biológico que afloraron en las teorías de la segunda ola, empezaré con la obra de dos pensadoras que representan una posición cercana a uno de los extremos de este continuo; ambas construccionistas sociales confesas. Sin embargo, las dos utilizan el cuerpo para crear o justificar ciertas generalizaciones sobre la mujer a lo largo y a lo ancho de distintos contextos culturales y de un modo no muy distinto al del determinismo biológico.

La primera de las autoras a la que me quiero referir es Robin Morgan en su introducción a *Sisterhood is Global,* titulada «Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century»[6]. En su ensayo, Morgan reconoce sin ambages las múltiples variaciones de la vida femenina en función de la cultura, la raza, la nacionalidad, etc., pero cree también en la existencia de ciertos rasgos comunes, que, según afirma con toda claridad, no están determinados por la biología, pues «son el resultado de una condición común que, pese a las variaciones de grado, experimentan todos los seres humanos que han nacido mujeres» (1984, pág. 4). Aunque nunca define expresamente cuál es esa condición común, parece que se acerca a una definición en el siguiente párrafo: «Para muchas teóricas feministas, el dominio que ejerce el patriarcado del cuerpo de la mujer como medio de reproducción constituye la clave del dilema (...). La doble tragedia es que al ser consideradas seres reproductores por encima de todo (nunca seres humanos comple-

[6] Como consecuencia de la lectura del agudo análisis de Chandra Talpade Mohanty sobre la introducción de Robin Morgan a *Sisterhood is Powerful,* comprendí que el ensayo de esta última constituía un ejemplo eficaz de fundacionalismo biológico. Véase Mohanty, 1992. El intento de análisis de Mohanty, distinto al mío en la forma; me parece muy semejante en el fondo.

tos), se nos percibe en un contexto sexual (definido por los hombres), cuya consecuencia endémica es la violación, el acoso sexual, la prostitución forzada y el tráfico sexual de las mujeres, junto a los matrimonios arreglados, las estructuras familiares institucionalizadas y la negación de la expresión de nuestra sexualidad individual» (1984, págs. 6, 8).

Este pasaje, entre otros parecidos, indica que hay algo en el cuerpo de la mujer, concretamente nuestra capacidad reproductora, que, si bien no produce necesariamente un resultado social concreto, constituye un terreno fértil para un cierto abanico de reacciones masculinas en todas las culturas, con semejanzas suficientes para establecer una cierta comunidad de la experiencia femenina como víctimas de tales reacciones. Una vez más, lo común del cuerpo de la mujer no determina esa panoplia de reacciones, en el sentido de que en todos los contextos culturales no se producen reacciones idénticas, pero conduce a una reacción de ese tipo en numerosos contextos. La diferencia entre esta posición y el determinismo biológico es mínima. Como ya he apuntado, el determinismo biológico se aplica normalmente a los contextos en los que un determinado fenómeno no se ve afectado por ninguna variación procedente del contexto cultural. Puesto que Morgan admite ciertas variaciones de la reacción achacables al contexto, no podemos decir que defienda el determinismo biológico, pero, desde el momento en que acepta una comunidad de los cuerpos femeninos que produce un tipo de reacción en una amplísima gama de contextos culturales distintos, se aparta muy poco del determinismo estricto. Siempre que la biología ejerce un influjo más o menos determinante sobre una elaboración teórica, esta última presenta una dosis mayor o menos de constructivismo social.

Janice Raymond es otra de las escritoras que, aun rechazando expresamente el determinismo biológico, acaba por encontrarse funcionalmente muy cercana a él. En su obra *A Passion for Friends* la autora se niega a dar una explicación biológica a la singularidad de la mujer. «Las mujeres no tienen un perfil biológico que predomine sobre otras cualidades humanas —afirma— o que determine su singularidad o su diferencia respecto a los hombres. La "alteridad" de la mujer procede de la cultura de la mujer, como en el caso de cualquier otro grupo dentro de un con-

texto cultural determinado» (1986, pág. 21). Esta posición aparece en un libro anterior de Raymond, *The Transsexual Empire* (1979). No obstante, lo más interesante de esta última obra estriba en que, como en el caso de la argumentación de Morgan, la autora confirma la existencia de una relación sumamente invariable entre la biología y el carácter, aunque la invariabilidad no sea la habitual dentro del determinismo biológico. En esta obra Raymond se muestra muy crítica con la transexualidad en general, que califica de paso de «hombre a mujer fabricada», especialmente con aquellas que se llaman a sí mismas «feministas lesbianas». Una parte de la crítica de Raymond nace del convencimiento de que la medicina moderna no es precisamente un terreno apropiado para plantar cara a las normas convencionales del género; otra, de ciertas creencias en una relación invariable entre la biología y el carácter. En concreto, Raymond duda que sea cierta la pretensión de que todo hombre biológico lleva «una mujer dentro». «El hombre andrógino y la feminista lesbiana, transexualmente fabricada, embaucan a las mujeres de un modo muy parecido, porque pretenden convencernos de que son realmente una de nosotras, y esta vez no sólo en el comportamiento, sino también en el espíritu y la convicción» (1979, pág. 100).

Para Raymond, *todas* las mujeres difieren en aspectos muy importantes de *todos* los hombres, aunque no porque sus respectivas biologías determinen un cierto carácter. La autora cree que la posesión de un tipo concreto de genitales, es decir, de los que se consideran *femeninos,* produce reacciones distintas a las que impone la posesión de los genitales considerados *masculinos.* Las semejanzas entre esas reacciones y sus diferencias con las que experimentan los que cuentan con genitales masculinos bastan para garantizar que quienes poseen estos últimos carecen de aquellas cosas en común con quienes tienen genitales femeninos que les permitirían llamarse legítimamente *mujeres.* «Sabemos que somos mujeres porque hemos nacido con una anatomía y unos cromosomas femeninos, y se nos socialice o no para ser lo que se llama mujeres normales, el patriarcado nos ha tratado y nos tratará como mujeres. Los transexuales no tienen esa historia. Ningún hombre ha nacido y ha sido localizado en su cultura como si fuera una mujer. Puede que su historia consista en haber *desea-*

do ser mujer o en *actuar* como una mujer, pero esa experiencia es propia de transexuales, no de mujeres» (1979, pág. 114).

En el párrafo anterior, Raymond sitúa sus afirmaciones en el seno de las sociedades patriarcales, pero, partiendo de ellas, afirma una tal homogeneidad en la reacción que la biología se convierte desde todos los puntos de vista en un factor «determinante» del carácter. Desde luego, no genera directamente el carácter, pero desde el momento en que conduce invariablemente a ciertas reacciones comunes se convierte de hecho en una de sus causas. Como Morgan, Raymond no sostiene que la biología genere consecuencias concretas independientemente de la cultura; sin embargo, en ambas autoras la variabilidad dentro de cada sociedad y de una sociedad a otra queda tan silenciada que, en relación con otros aspectos, acaba por ser una variable intrascendente. La alusión a la cultura les permite reconocer la existencia de diferencias junto a las semejanzas y deja también abierta la posibilidad de una sociedad lejana en la que la biología no cause esos efectos, pero nunca interfiere en el poder de los hechos biológicos para producir una semejanza entre las mujeres que abarca un amplio periodo de la historia humana.

Me he detenido en los escritos de Robin Morgan y Janice Raymond con ánimo ejemplificador, ya que el fundacionalismo biológico de su obra no es privativo de ellas; por el contrario, representa, a mi parecer, una tendencia mayoritaria en la teoría de la segunda ola, especialmente en la tendencia conocida como feminismo radical, cosa que no debe sorprendernos. Desde los primeros años setenta, las feministas radicales han estado en la vanguardia de quienes subrayan las semejanzas entre las mujeres y sus diferencias con los hombres, pero resulta difícil defender esta idea sin remitirse de un modo u otro a la biología. Durante la década de 1970, muchas feministas radicales adoptaron explícitamente el determinismo biológico[7]. Den-

[7] Mary Daly es una de las teóricas del feminismo radical que adoptó expresamente el determinismo biológico a finales de los años setenta. Durante una entrevista concedida al periódico feminista *off our backs,* Daly respondió que se inclinaba a creer en el origen biológico de los problemas humanos (1979). Conocí la entrevista a través de Douglas (1990). Para otros ejemplos de esta tendencia dentro del feminismo radical de los años setenta, véase Jaggar, 1983.

tro del movimiento feminista, sin embargo, cundió poco a poco, debido a razones muy variadas, el malestar por este tipo de determinismo, y no sólo por su molesta asociación con el antifeminismo, sino también porque niega las diferencias entre las mujeres y —a falta de una lucha feminista biológica— destruye toda esperanza de cambio. En aquel momento la tarea consistía en crear una teoría capaz de asumir las diferencias entre las mujeres, hacer posible, al menos teóricamente, un futuro sin sexismo y, aun así, justificar los hechos comunes a todas las culturas. Muchas feministas encontraron la respuesta en una u otra versión de alguna versión fuerte del fundacionalismo biológico.

Pero los escritos de las feministas radicales no son la única fuente de esas versiones fuertes del fundacionalismo biológico. Incluso aquellas teóricas que manifiestan mayor interés por la diversidad y la historia cultural recurren con frecuencia a ese tipo de pensamiento en sus escritos críticos. Desde los años setenta y principios de los ochenta, una gran parte del feminismo de la segunda ola subrayó las semejanzas entre las mujeres y sus diferencias con los hombres, pasando de lo que Iris Young llama instancia humanista a una posición más ginocéntrica (1985, págs. 173-183). El enorme interés del momento por obras como *In a Differente Voice* (1983), de Carol Gilligan, y *The Reproduction of Mothering* (1978), de Nancy Chodorow, demuestra la utilidad de la primera para explicar las diferencias entre las mujeres y los hombres, y la de la segunda para dar cuenta de ellas. Aunque ambas obras ejemplifican una perspectiva de la diferencia, ninguna de ellas encaja en la versión radical del feminismo. No obstante, en esos libros, como en otros de aquel periodo que subrayan la diferencia (los de las francesas como Luce Irigaray, por ejemplo), hay una interesante superposición con ciertas perspectivas de muchos análisis del radicalismo. En concreto, plantean una fuerte correlación entre ciertas características biológicas y ciertos rasgos del carácter. En efecto, en una obra como *The Reproduction of Mothering,* de Chodorow, estas ideas se asientan en una rica y compleja historia de la cultura; en ella se sostiene, por ejemplo, que la posesión de cier-

to tipo de genitales nos sitúa en una dinámica psicosocial específica sólo en circunstancias concretas y sólo en la medida en que esos genitales poseen un determinado significado. Con todo, sigo creyendo que *The Reproduction of Mothering* defiende un fundacionalismo biológico, y lo creo porque su compleja y sofisticada historia del desarrollo infantil, supuestamente aplicable a un amplio abanico de culturas, se apoya en la idea de que la posesión de cierto tipo de genitales implica un significado que presenta, en distintas culturas, suficientes rasgos comunes para justificar la existencia de un conjunto de historias fundamentalmente homogéneas sobre el desarrollo en la infancia. El hecho de asumir que la construcción cultural del cuerpo sirve como variable continua en la historia humana y que se combina con otros aspectos relativamente estáticos de la cultura para crear ciertos aspectos comunes en la formación de la personalidad a lo largo de esa historia basta, a mi parecer, para indicar que estamos ante una versión del fundacionalismo biológico.

Uno de los problemas recurrentes de las citadas teorías, ya señalado por numerosos comentaristas, es que el «feminismo de la diferencia» tiende a ser un «feminismo de la uniformidad». Decir que «la mujer es diferente al hombre en esto y en esto» equivale a decir que la mujer *es* «así y así». Inevitablemente la caracterización de la «naturaleza» o «esencia» de las mujeres —aunque se describa como naturaleza o esencia socialmente construida— tiende a reflejar la perspectiva de quien realiza esa caracterización. Y puesto que quienes crean tales caracterizaciones en las sociedades contemporáneas de tradición europea suelen ser blancos, heterosexuales y pertenecientes a las clases profesionales, las caracterizaciones suelen reflejar, a su vez, el sesgo ideológico de tales grupos. No debe sorprendernos, pues, que el movimiento ginocéntrico de los años setenta recibiera las airadas críticas de las mujeres de color, las lesbianas y las mujeres procedentes de ambientes de clase obrera, que no reconocían su propia experiencia en aquellos escritos. Enseguida se criticó a Chodorow por elaborar un relato básicamente heterosexual, y ella, Gilligan y otras feministas radicales como Mary Daly fueron acu-

sadas de hablar desde una perspectiva fundamentalmente blanca, occidental y de clase media[8].

Según mi opinión, todas las generalizaciones históricas de las feministas se basan en la existencia de perspectivas comunes respecto al significado y el alcance del cuerpo del hombre y de la mujer. Muchos autores han puntualizado ya que el contenido específico de esas teorías tiende a reflejar su propia cultura y el concepto del cuerpo que predomina en el contexto social de cada teórico. Por tanto, ofrecen un relato del desarrollo del carácter y de la reacción social aplicable a un espacio de tiempo indefinido. Su metodología no es distinta de la que emplean los teóricos del determinismo biológico; es decir, se asumen unos hechos y unas semejanzas naturales en las distintas culturas para dar crédito a la generalidad de la afirmación. En resumen, no se trata sólo de la defensa de unas determinadas ideas sobre el hombre y la mujer —por ejemplo, que la mujer se relaciona, nutre y cuida, mientras que el hombre es agresivo y combativo—, sino también de generalizarlas falazmente y de hacer posible su aplicación al carácter, lo que implica una determinada concepción de la relación de este último con el cuerpo: las semejanzas entre los hechos distintivos del cuerpo generan semejanzas en la

[8] Judith Lorber afirma que la obra de Chodorow no presta suficiente atención a las estructuras sociales, y critica además su subjetividad de clase de *The Reproduction of Mothering.* En cualquier caso, su crítica vale igualmente para el problema de la raza. Véase su contribución al simposio crítico sobre *The Reproduction of Mothering* en *Signs* (Lorber, 1981). Elizabeth Spelman critica en *Inessential Woman* (1988) el escaso interés de Chodorow por las cuestiones relacionadas con la clase y la raza. Adrienne Rich se centra en las lagunas del análisis de Chodorow en materia de lesbianismo en su «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence» (1980). Audre Lorde encuentra prejuicios racistas en el trabajo de Mary Daly, *Gyn/Ecology,* en «An Open Letter to Mary Daly» (1981). Según Spelman, el análisis de Mary Daly tiende a separar sexismo y racismo, y hace depender el segundo del primero en *Inessential Woman.* El separatismo de las feministas lesbianas ha recibido críticas por su desinterés por la raza. Véase, por ejemplo, el colectivo Combaherr River «Black Feminist Statement», en *This Bridge Called My Back* (1981). Broughton (1983) denuncia los prejuicios del trabajo de Gilligan respecto a la clase y la raza. Por mi parte, doy mi opinión en el artículo «Women, Morality and History», en el mismo volumen (Nicholson, 1983).

clasificación de los seres humanos en distintas culturas y en el comportamiento de los demás con los así clasificados. Los problemas característicos del feminismo de la diferencia se deben al fundacionalismo biológico que reflejan.

Una posible contrarréplica a mi argumentación podría ser que en muchos contextos históricos el cuerpo ha recibido una interpretación relativamente similar y que esa interpretación ha producido ciertas semejanzas universales en el tratamiento de la mujer. Claro —se dice—, es posible que algunas intelectuales feministas hayan generalizado erróneamente ciertos rasgos concretos de la vida contemporánea de la clase media occidental, por ejemplo, que las mujeres tienen mayor capacidad de cuidar a los demás que los hombres, pero parece evidente, tanto en el caso de las sociedades occidentales modernas como en el de otras muchas, que la posesión de una de las dos clases posibles de cuerpo conduce a la clasificación en mujeres y hombres, y que esa etiqueta implica necesariamente *ciertas* características comunes que producen *ciertos* efectos comunes.

En efecto, se trata de un argumento de peso. Sin embargo, a mí me parece que toda su fuerza deriva de una sutil incomprensión del funcionamiento del género en las distintas culturas. Lo cierto es que las estudiosas occidentales creen ver alguna forma de la distinción masculino/femenino en muchas de las sociedades conocidas, e incluso parece que la mayoría relaciona esa distinción con alguna forma de diferencia física. Es muy tentador recurrir a los argumentos que hemos visto en el párrafo anterior para defender esta postura, pero yo creo que se trata de una falacia, porque «alguna forma de distinción masculino/femenino» y «alguna forma de diferencia física» son expresiones que abarcan un amplio abanico de posibles diferencias de gran sutileza, tanto en el significado de la propia distinción masculino/femenino como en su relación con las diferencias físicas. Es esa misma sutileza lo que puede desorientar a las feministas occidentales cuando observan las culturas europeas premodernas o las culturas no dominadas por la Europa de la modernidad. Sin embargo, las diferencias sutiles pueden producir consecuencias importantes en el sentido profundo de lo que significa ser hombre o ser mujer. Por ejemplo, algunas so-

ciedades de nativos americanos entendieron la identidad en un sentido más espiritual que las sociedades de tradición europea; por eso permitían que ciertas personas con genitales masculinos se tuvieran y fueran tenidos por medios hombres/medias mujeres, cosa imposible en las sociedades de modelo europeo. En estas últimas la importancia que se atribuye al cuerpo como significador de la identidad impide que una persona con genitales femeninos ocupe el papel de «marido», cosa perfectamente posible en muchas sociedades africanas. En pocas palabras, aunque todas las sociedades poseen alguna forma de distinción masculino/femenino, relacionada de uno u otro modo con el cuerpo, las diferencias sutiles en la interpretación de este último pueden representar diferencias muy importantes a la hora de ser hombre o mujer y, en consecuencia, también en el grado de sexismo. Es decir, las diferencias sutiles en el modo de interpretar el cuerpo pueden estar relacionadas con la manera de concebir lo que es un hombre o una mujer «corrientes»[9].

Pero el argumento puede defenderse no sólo atendiendo a la relación entre las sociedades occidentales modernas y otras más o menos «exóticas», porque incluso dentro de las primeras cabe detectar fuertes tensiones y conflictos en el significado del cuerpo y en su relación con la identidad sexual. En efecto, aunque desde hace varios siglos existe en ellas una fuerte distinción binaria basada en una supuesta biología igualmente binaria, también han articulado, en uno u otro grado, ciertas nociones de la personalidad que niegan las diferencias entre los hombres y las mujeres, y no sólo como consecuencia del feminismo de los sesenta. En cierto modo, la convicción de que el hombre y la mujer son fundamentalmente lo mismo también forma parte del sistema hegemónico de creencias de las sociedades en las que nosotras operamos y, de hecho, ha servido a

[9] Para el concepto de *berdache* entre los nativos americanos y su contraste con las nociones de género propias de la cultura europea, véase Whitehead, 1981, y Williams, 1986. Para un análisis muy interesante del fenómeno de las mujeres-maridos, véase Amadiume, 1987. Kopytoff (1990) ofrece un estudio profundamente provocador de la relación del fenómeno de las mujeres-maridos con otros aspectos de la naturaleza de la identidad.

las feministas para utilizarla contra la diferencia. En efecto, el propio feminismo ha sido en parte posible como consecuencia de una tendencia general de la cultura de algunas de esas sociedades a disociar en cierta medida la biología del carácter. Una de las grandes debilidades del feminismo de la diferencia consiste precisamente en que no puede explicarlo, ya que no asume el hecho de que los genitales nos hacen completamente femeninas, en virtud de la convención social, pero que nuestra cualificación política o nuestra presencia en las instituciones previamente dominadas por los hombres, como el mundo académico, indican cierta socialización masculina. Es, pues, erróneo conceptualizar esa socialización como un mero «añadido» a las semejanzas «básicas». En resumen, muchas de nosotras somos lo que somos gracias a una separación previa, a un nivel muy básico, de la biología y la socialización.

En pocas palabras, el feminismo de la diferencia y el fundacionalismo biológico que lo sustenta contienen elementos falsos y elementos verdaderos en las sociedades modernas de tradición europea. Puesto que en ellas se perciben los genitales masculinos y femeninos como un fenómeno de carácter binario al que se vincula el carácter, los nacidos con genitales de «hombre» se consideran completamente distintos en muchos aspectos importantes de la vida a las nacidas con genitales de «mujer», sólo por el hecho de poseerlos. Pero el feminismo de la diferencia y el fundacionalismo biológico que lo sostiene son igualmente falsos no sólo por su incapacidad para reconocer la historicidad de sus propias ideas, sino también porque no saben ver que el sistema de creencias que reflejan presenta numerosas grietas y fisuras. Por esa razón, el feminismo de la diferencia no puede entender aquellos mecanismos psíquicos que se cuelan por ellas. Tomemos, por ejemplo, el caso de los nacidos con genitales de «hombre» que, sin embargo, se consideran mujeres. En *The Transsexual Empire,* Raymond afirma que el paso del «hombre a la mujer fabricada» surge del deseo de asumir, al menos simbólicamente, la capacidad femenina para la reproducción (1979, págs. 28-29), y que el caso contrario, el del paso «de la mujer al hombre fabricado», se debe al deseo de tomar el poder social típicamente masculino; es decir, de identi-

ficarse por completo con el hombre (1979, págs. XXIII-XXV). Aunque aceptáramos en principio la validez de este planteamiento, lo cierto es que no nos dice por qué hay mujeres que se identifican hasta ese punto con lo masculino, ni por qué sólo ciertos hombres aspiran a controlar simbólicamente el poder de la reproducción. La explicación de la «falsa conciencia», propia de sus antecesoras marxistas, no haría más que ahondar el vacío de la respuesta, porque nada sabemos de por qué unos sucumben a ella y otros no[10]. Así pues, aun aduciendo que la cultura vincula el género a la biología, un análisis feminista de ese tipo es incapaz de explicar las desviaciones.

Puesto que el feminismo de la diferencia es al mismo tiempo verdadero y falso dentro de las sociedades en las que operamos, resulta difícil aceptarlo o rechazarlo de plano. Nos ocurre como cuando miramos esas manchas de los textos de psicología que de repente nos parecen la cabeza de un conejo y segundos después la de un pato. Con cada mirada descubrimos rasgos que antes permanecían ocultos, y la interpretación de cada momento nos parece la única posible. Una gran parte del éxito de obras como *The Reproduction of Mothering,* de Chodorow, e *In a Different Voice,* de Gilligan, se debe a que ofrecen formas radicalmente nuevas de contemplar las relaciones sociales. El problema, no obstante, es que esas nuevas formas de configurar la realidad, aunque eficaces, dejan muchas cosas por el camino. Como la lente que ilumina sólo ciertos aspectos de una figura y deja otros en la sombra, esa mirada ignora los múltiples contextos en los que hombres y mujeres nos desviamos de las generalizaciones de su análisis, ya sea porque los contextos culturales de nuestra infancia no son los que la generalización establece, ya sea porque la dinámica psíquica concreta de nuestro desarrollo infantil impidió la interiorización de las generalizaciones. La perspectiva del feminismo de la diferencia imposibilita que las mujeres se reconozcan en las generalizaciones que produce su análisis empobrecedor de las nociones de masculinidad y feminidad, y aunque se reconocieran, no les resultaría menos im-

[10] Marcia Lind me llamó la atención sobre la debilidad del argumento de la «falsa conciencia».

posible averiguar cómo encarna su propia psique los rasgos masculinos. Todo planteamiento de esta última desviación levanta sospechas dentro de la comunidad feminista.

Este último punto aclara lo que suele olvidarse en los debates sobre la verdad de tales generalizaciones: puesto que hay tantas pruebas de su verdad como de su falsedad, aceptarlas o negarlas nunca es la consecuencia de una valoración desapasionada. Es el variado conjunto de nuestras necesidades, tanto individuales como colectivas, lo que nos empuja a vernos más o menos iguales a otras mujeres y distintas a los hombres. En el plano colectivo, la necesidad de vernos iguales a nosotras y distintas a los hombres ha hecho posible muchas cosas a lo largo de la historia y, lo que es más importante, nos ha permitido desenmascarar el sexismo y su capacidad de introducirse en nuestra mente e incluso formar comunidades de mujeres organizadas para luchar contra él. No obstante, su mayor debilidad ha sido la tendencia a erradicar también las diferencias entre las mujeres. El feminismo se enfrenta hoy al siguiente dilema: ¿es posible generar nuevas concepciones del género que conserven todos los aspectos positivos del feminismo de la diferencia, eliminando los negativos?

¿Cuál será entonces la interpretación de la «mujer»?

En las sociedades modernas de tradición europea existe una fuerte tendencia a plantearse una disyuntiva cuando se piensa en generalidades: ¿existen puntos comunes que nos igualan o somos sólo individuos? En cierta forma, la fascinación que ejercen las teorías del feminismo de la diferencia estriba en su profunda crítica contra la tendencia social a quitarle importancia al género y sostener que el feminismo no es necesario dado que «somos únicamente individuos». El feminismo de la diferencia descubre muchas y muy importantes pautas sociales de género que incapacitan a las mujeres para entender su circunstancia en términos no idiosincrásicos, sino colectivos.

Mi crítica contra ese tipo de feminismo no significa el abandono del estudio de las pautas sociales, sino la obligación de comprenderlas de un modo distinto y más complejo, prestando especial atención a su historicidad. Cuando investigamos lo que es socialmente común, es imprescindible investigar también los espacios en que lo común deja de serlo. Planteo, pues, la posibilidad de sustituir el estudio de la mujer como tal e incluso de la mujer en las sociedades patriarcales por el estudio de la mujer en los contextos concretos[11].

La idea de que podemos estudiar a la mujer a través de largos periodos históricos se debe a la creencia de que la categoría *mujer* ha tenido siempre algo común; es decir, que ha compartido básicamente ciertos aspectos biológicos. El pensamiento que llamo fundacionalismo biológico defiende la existencia de algunos criterios comunes para definir qué significa ser mujer, creyendo que esos criterios nos permitirían distinguir al enemigo del aliado y establecer las bases de un programa político feminista. Por esa razón, puede que alguien quiera ver en mi crítica un ataque al propio feminismo, pues cómo elaborar una política a partir de la palabra *mujer* si no poseemos algún criterio común en cuanto a su sentido, a no ser que la política feminista no necesite que la categoría *mujer* posea un significado concreto.

Rechazaré la idea de que una política feminista requiera un significado concreto del concepto de *mujer,* tomando algunas ideas de Ludwig Wittgenstein sobre el lenguaje. Al argumentar en contra de una filosofía del lenguaje que afirmaba que el significado supone en general una determinación, Wittgenstein eligió la palabra *juego* para demostrar que lo que así llamamos no es siempre la misma cosa:

«Porque si los observamos (los procedimientos que llamamos "juegos") no encontraremos algo común a *todos;* únicamente semejanzas, relaciones (...) Tomemos, por ejemplo, los juegos de mesa, con sus múltiples relaciones. Pasemos después a los juegos de cartas, donde encontramos numerosas corres-

[11] Naturalmente, la demanda de singularidad es siempre relativa. Como tal, nunca puede interpretarse en términos absolutos, sino sólo como señal de que nos movemos sobre todo en esa dirección.

pondencias con el primer grupo, pero muchos aspectos desaparecen para dejar paso a otros nuevos. Si cambiamos a los juegos de pelota, vemos que es mucho lo que se conserva, pero también mucho lo que se pierde (...) El resultado de este examen es una complicada trama de semejanzas que se solapan y se entrecruzan, unas veces en la totalidad, otras en el detalle» (1953, págs. 31e-32e).

En efecto, el significado de *juego* no se revela a través de la determinación de unas características concretas, o de un conjunto de ellas, sino mediante un complejo entramado de características que presenta elementos distintos en cada caso. Wittgenstein emplea la expresión «relaciones de familia» para nombrar esa trama, pues, como los miembros de una familia, se parecen unas a otras sin necesidad de compartir todos y cada uno de sus rasgos. Otra metáfora válida sería la del tapiz tejido por hebras de color que se superponen sin que al final predomine ninguna[12].

Yo creo que nosotras concebimos el significado de *mujer* como Wittgenstein el significado de *juego;* es decir, como una palabra cuyo sentido no se descubre a través de la elucidación de unas características específicas, sino mediante un entramado muy complejo de características. Naturalmente, parto del hecho de que deben existir algunas características —tales como poseer una vagina o llegar a una determinada edad— que cumplan una función fundamental dentro de ese entramado durante largos periodos de tiempo, y de que la palabra puede emplearse también en contextos en los que tales características no se hallan presentes; por ejemplo, en los países de habla inglesa antes de adoptar el concepto de *vagina,* o en la actualidad, para referirse a los que, sin tenerla, se sienten mujeres, es decir, a los transexuales antes de pasar por el quirófano. Más aún, si nuestro marco de referencia no es sólo el término en nuestra lengua, sino también todas las palabras que lo traducen, ese modo de concebirlo será aún más útil.

[12] He empleado la metáfora del tapiz en un artículo que escribí con Nancy Fraser, acerca de nuestro pensamiento sobre la teoría feminista. Véase Fraser y Nicholson, 1990.

Esta conceptualización del término *mujer* es útil sobre todo por su carencia de pretensiones en materia de significado. Como ya he sostenido, esa forma de concebir el significado de *mujer* y el de sus equivalentes en otras lenguas no rechaza la existencia de pautas a lo largo de la historia. Negar que *mujer* tenga un significado claramente definido no significa decir que no tiene ninguno. Por el contrario, al concebir el significado de este modo partimos del hecho de que esas pautas se encuentran efectivamente en la historia y deben documentarse como tales. No podemos dar por supuesto que el significado dominante en las sociedades occidentales e industriales contemporáneas valga para todo tiempo y lugar, sin limitación alguna. Desde la instancia que yo defiendo no se niega que el cuerpo de dos sexos haya representado un papel importante en la estructuración de la distinción masculino/femenino y, por tanto, en el significado de *mujer* para una determinada parte de la historia humana, pero se exige que aclaremos cuál es exactamente esa parte y en qué contextos no se aplica. Puesto que reconoce que el significado de *mujer* ha cambiado a lo largo del tiempo, asume también que quienes no aceptan hoy en día su significado tradicional, por ejemplo, los transexuales, no pueden sufrir un rechazo porque sus interpretaciones desmientan las pautas estandarizadas. Según Janice Raymond, aquel que no ha nacido con una vagina no puede pretender experiencias comparables. Yo pregunto: ¿cómo lo sabe ella? ¿Sabe, por ejemplo, que existen padres que no separan de un modo absoluto la biología del carácter como hace la mayoría en las sociedades industriales contemporáneas, y que proporcionan a sus hijos con genitales de hombre experiencias muy parecidas a las de aquellos que nacen con vagina? Todo cambio histórico se ha producido gracias a aquellos que han tenido experiencias completamente distintas a las que predominaban en tiempos anteriores.

Así pues, propongo que pensemos en el significado de *mujer* como un mapa en el que se entrecruzan las semejanzas y las diferencias. En ese mapa el cuerpo no desaparece; por el contrario, se convierte en una variable histórica específica, cuyo valor y significado se reconoce como un hecho potencialmen-

te diferente cuando varía el contexto histórico. Afirmar que el significado se descubre, no se presupone, equivale también a proponer que la indagación no es un proyecto político-investigador realizado por una intelectual en su despacho, a título personal, sino un esfuerzo colectivo necesario que se lleva a cabo mediante el diálogo.

Como se desprende de la anterior referencia a los transexuales y a mi análisis de las semejanzas entre las mujeres y las diferencias respecto de los hombres, constituiría un enorme error pensar que la indagación es una meta «objetiva» que persiguen unas intelectuales movidas sólo por el interés de descubrir la verdad. Lo que vemos y sentimos como semejanzas y diferencias dependerá, al menos en parte, de nuestras distintas necesidades psíquicas y metas políticas. Clarificar el significado de una palabra ambigua, cuyas diversas interpretaciones producen consecuencias, es en sí mismo un acto de índole política. La clarificación del significado de numerosos conceptos de nuestro lenguaje, tales como *madre, educación, ciencia, democracia,* etc., aunque se presente como un acto descriptivo, es en realidad un acto condicionante. Ante una palabra con la carga emocional que presenta el término *mujer,* en la que una gran parte de lo que se le atribuye depende de la elaboración de su significado, toda idea al respecto ha de considerarse una intervención política.

Pero si la elaboración del significado de *mujer* representa una tarea y una lucha política continuas, ¿no constituirá esto una merma del proyecto político feminista? ¿Cómo plantear reivindicaciones basadas en el concepto de mujer, si quienes se consideran a sí mismas feministas no pueden decidir cuál es su significado? ¿No necesita el feminismo una presuposición de unidad alrededor de un significado que, según mi planteamiento, es imposible poseer?

Para responder a estos problemas sugeriré una forma de comprender la política feminista ligeramente distinta a la que suele darse por descontada. Cuando pensamos en una «política de coalición» imaginamos una serie de grupos con intereses claramente definidos que se reúnen alrededor de un planteamiento temporal con el propósito de desarrollar un compromiso mutuo. Vista así, la política de coalición resulta una activi-

dad que las feministas emprenden junto a «otros». Sin embargo, cabe también concebirla como algo no meramente externo, sino también interno al feminismo. Esto significa concebir la política feminista como el camino que recorren juntas aquellas que pretenden luchar por las necesidades de las mujeres, y el concepto no se entendería entonces como una necesidad singular de significado o un acuerdo general sobre este último. La coalición política de este movimiento se formularía como se formulan todas las coaliciones políticas, como una lista consistente de reivindicaciones que asumen las distintas necesidades de los grupos que la forman, articuladas de un modo abstracto para abarcar la diversidad, o como las reivindicaciones concretas de grupos diversos temporalmente unidos. En realidad, podríamos decir que tales estrategias corresponden a las que han venido adoptando las feministas desde hace veinticinco años. Por ejemplo, las feministas blancas deberían comenzar a plantearse el derecho a la reproducción, en vez de centrarse en el aborto, por la sencilla razón de que para muchas mujeres de color la posibilidad de tener una gestación en buenas condiciones o de salvarse de una esterilización involuntaria resulta por lo menos tan trascendental, si no más, que el aborto libre. Dicho de otro modo, si la política feminista de los últimos veinticinco años ha demostrado ya que puede establecer coaliciones estratégicas internas, ¿por qué no se refleja esa circunstancia en nuestra teorización del concepto de *mujer?*

Una política de este tipo no necesita que el término posea un significado concreto. Si una determinada política feminista aspira a hablar desde una determinada comprensión de lo que es una mujer, ¿no podría considerarlo expresamente un acto político y por eso mismo provisional, abierto a los cambios que otros pudieran aportar? En otras palabras, ¿no podríamos reconocer que nuestra forma de entender a la mujer y sus intereses es más condicionante que descriptiva y que depende sobre todo de nuestra concepción del mundo? Asumir el carácter político de esas ideas significa, naturalmente, abandonar la esperanza de incluir en ellas una fácil determinación de lo que es la mujer y de cuáles son sus intereses. Me gustaría hacer hincapié en el hecho de que la determinación nunca ha sido fácil. Las femi-

nistas que hablan en nombre de las mujeres han ignorado con mucha frecuencia las ideas de las mujeres de derechas, por la sencilla razón de que las primeras comparten ciertos ideales sobre los intereses de las mujeres que proceden de la izquierda masculina. Si las feministas estadounidenses, cada vez más conscientes de la necesidad de tomarse en serio las ideas de las mujeres de color, no han podido hacer lo mismo con los intereses de las blancas conservadoras no ha sido porque éstas no poseen una vagina como cualquier otra mujer, sino porque las primeras tenían ideales que podían compartir en alguna medida entre ellas y que consideraban incompatibles con los ideales de las segundas. Probablemente ha llegado el momento de reconocer de un modo expreso que nuestras ideas no se basan en una realidad dada, sino que surgen de nuestras situaciones dentro de la cultura y de la historia; hay actos políticos que reflejan los contextos de los que partimos y el futuro que deseamos contemplar.

(Traducción de Pepa Linares)

Bibliografía

Amadiume, Ifi, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in an African Society,* Atlantic Highlands, N. J., Zed Books, 1987.

Banton, Michael y Harwood, Jonathan, *The Race Concept,* Nueva York, Praeger, 1975.

Brooke, John Hedley, *Science and Religion: Some Historical Perspectives,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Broughton, John, «Women's Rationality and Men's Virtues», *Social Research* 50 (3), 1983, págs. 597-642.

Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender,* Berkeley, University of California Press, 1978 [trad. esp.: *El ejercicio de la maternidad,* Barcelona, Gedisa, 1984].

Combahee River Collective, «Black Feminist Statement», en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* ed. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, Watertown, Mass., Persephone, 1981, págs. 210-218.

DALY, Mary, «Interview», *off our backs* 9 (5), 1979, pág. 23.
DOUGLAS, Carol Anne, *Love and Politics: Radical Feminist and Lesbian Theories,* San Francisco, Ism Press, 1990.
FOUCAULT, Michel, *Herculine Barbin,* París, Gallimard, 1978.
FRASER, Nancy y NICHOLSON, Linda, «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en *Feminism/Postmodernism,* ed. Linda Nicholson, Nueva York, Routledge, 1990, págs. 19-38.
GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.
JAGGAR, Alison, *Feminist Politics and Human Nature,* Totowa, N. J., Rowman & Allanheld, 1983.
JORDAN, Winthrop, *White over Black: American Attitudes toward the Negro, 1550-1812,* Chapel Hill, University of North Carolina Presss, 1968.
JORDANOVA, Ludmilla, *Sexual Visions: Images of Gender in Science and Medicine between the Eighteenth and Twentieh Centuries,* Madison, University of Wisconsin Press, 1989.
KOPYTOFF, Igor, «Women's Roles and Existential Identities», en *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender,* ed. Peggy Reeves Sanday y Ruth Gallagher Goodenough, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990, págs. 77-98.
LAQUEUR, Thomas, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990 [trad. esp.: *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1990].
LOCKE, John (1690), *Two Treatises of Government,* ed. Peter Laslett, Nueva York, New American Library, 1965 [trad. esp.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil,* Madrid, Espasa-Calpe, 1997].
LORBER, Judith, «Critical Symposium on *The Reproduction of Mothering*», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 6 (3), 1981, págs. 482-486.
LORDE, Audre, «An Open Letter to Mary Daly», en *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* ed. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa, Watertown, Mass., Persephone, 1981, págs. 94-97.
MOHANTY, Chandra Talpade, «Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience», en *Destabilizing Theory,* ed. Michele Barrett y Anne Phillips, Cambridge, Polity, 1992, págs. 74-92.
MORGAN, Robin, «Introduction/Planetary Feminism: The Politics of the 21st Century», en *Sisterhood Is Global: The International*

Women's Movement Anthology, ed. Robin Morgan, Nueva York, Doubleday, Garden City, 1984, págs. 1-37.
MORRIS, Colin, *The Discovery of the Individual,* Londres, SPCK, 1972.
NICHOLSON, Linda, «Women, Morality and History», *Social Research,* 50 (3), 1983, págs. 514-536.
OUTLAW, Lucius, «Towards a Critical Theory of Race», en *The Anatomy of Racism,* ed. David Theo Goldberg, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1990, págs. 58-82.
RAYMOND, Janice, *The Transexual Empire: The Making of the She-Male,* Boston, Beacon, 1979.
— *A Passion for Friends: Towards a Philosophy of Female Affection,* Boston, Beacon, 1986.
RICH, Adrienne, «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence», *Signs,* 5 (4), 1980, págs. 631-660.
RUBIN, Gayle, «The Traffic in Women», en *Toward and Anthropology of Women,* ed. Rayna R. Reiter, Nueva York, Monthly Review, 1975, págs. 157-210.
SCOTT, Joan, *Gender and the Politics of History,* Nueva York, Columbia University Press, 1988.
SPELMAN, Elizabeth, *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought,* Boston, Beacon, 1988.
TAYLOR, Charles, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1989.
WEST, Cornel, *Prophetic Fragments,* Grand Rapids, Mich., William B. Erdmans y Trenton, N. J., Africa World, 1988.
WHITEHEAD, Harriet, «The Bow and the Burden Strap: A New Look at Institutionalized Homosexuality in Native North America», en *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* ed. Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, págs. 80-115.
WILLIAMS, Walter L., *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture,* Boston, Beacon, 1986.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas,* Barcelona, Crítica, 1988.
YOUNG, Iris Marion, «Humanism, Gynocentrism and Feminist Politics», *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy,* núm. 3, número especial de *Women's Studies International Forum,* 8 (3), 1985, págs. 173-183.

Capítulo 3

Ontología y diferencia de los sexos

Neus Campillo

> En todo lo que no es el sexo la mujer es igual al hombre.
>
> J.-J. Rousseau

> La noción de que de algún modo nosotros elegimos nuestro género plantea un rompecabezas ontológico.
>
> Judith Butler

> La trayectoria teórica feminista de las últimas tres décadas, puede resumirse en líneas generales como un movimiento conceptual que pasó del sexo al género para regresar al sexo como instancia explicativa.
>
> Verena Stolcke

Introducción

El objetivo de este artículo es establecer la relación entre un nivel de «comprensión» y de «búsqueda de sentido», entre «la diferencia de los sexos» y la crítica feminista. Se defiende que el feminismo introduce una instancia crítica que queda soslayada desde otras aproximaciones al problema,

como puede ser la hermenéutica desconstructiva. También se precisan las consecuencias de utilizar los vocablos «género» o «sexo». Se entiende que «género» no es un término que deba sustituir a «sexo» en los análisis filosóficos. Se puede utilizar género de manera apropiada para realizar una «genealogía desconstructiva de la ontología del género»; no se discute su pertinencia en psicología, antropología, sociología o historia. Sin embargo, en el feminismo filosófico, las nociones de «sexo» y de «la diferencia de los sexos» se consideran más apropiadas.

La pregunta por el sentido del «sexo» y el feminismo

¿Es posible un discurso sobre «la diferencia de los sexos» fuera de los registros de la antropología, la biología, el psicoanálisis, las ciencias en general? ¿Es la diferencia de los sexos una diferencia originaria? ¿Cuál es el status discursivo de una indagación sobre el sexo? ¿Cómo se puede pensar el sexo? ¿Cuál es el sentido del sexo y de la diferencia de los sexos? ¿Cómo se aborda desde el feminismo ese pensar el sexo? ¿Ha sido un concepto filosófico? ¿Se ha preocupado la filosofía de pensar el sexo? ¿Cómo?

Los niveles de comprensión y de búsqueda de sentido implícitos en esas preguntas son distintos. Sin embargo, cabe introducir otra: ¿Cuál es la relación entre un nivel de comprensión y de búsqueda de sentido de la diferencia de los sexos y una crítica feminista? ¿Hay alguna relación? ¿Cómo puede relacionarse la desconstrucción de la lógica binaria con el problema planteado por el feminismo? Para poder indagar en estos problemas es necesario hacer una serie de precisiones sobre la pertinencia de utilizar los vocablos «sexo», «género» y los filosofemas «diferencia de los sexos» y «diferencia sexual».

La introducción del término «género» en Psicología, Historia o Ciencias Sociales, en general, ha llegado a influir en el pensar filosófico acerca del sexo. Habría que preguntarse si la

filosofía tiene que aplicar miméticamente este vocablo o si, al contrario, por su carga significativa en la investigación sociocultural, se entiende que es un término que distorsiona un análisis filosófico. Tenemos, por otra parte, que el feminismo filosófico ha utilizado siempre «sexo» y «diferencia de los sexos» o *geschlecht* (que significa tanto «sexo como «género»), que tiene una carga significativa apropiada para el análisis filosófico. Además el trabajo de desconstrucción y de crítica feminista también utiliza «sexo» porque en la historia del pensamiento occidental, que es del que nos ocupamos, las mujeres han sido conceptuadas desde su sexo.

Se puede comprobar respecto del vocablo «género» algo parecido a lo que ya sucedió en su día con el de «patriarcado». Cuando era hegemónica la investigación estructuralista en antropología cultural, el término «patriarcado» y «patriarcal» vino a ser la única forma de explicar la dominación de las mujeres y de analizar la relación entre los sexos. Sin embargo, con la crisis del estructuralismo como paradigma explicativo, se produjo prácticamente la desaparición de ese término y se introdujo la categoría de género como sustituta. No comparto la defensa de esta categoría para ciertos análisis, y voy a intentar explicar el motivo de las reticencias que mantengo.

Los textos clásicos del feminismo están llenos de afirmaciones sobre el sexo —y/o la diferencia de los sexos— en un sentido amplio, no referido a la sexualidad. Cuando Mary Wollstonecraft escribe *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792) realiza varias afirmaciones en este sentido: «El hecho de que yo sea mujer no debe llevar a mis lectores a suponer que pretendo agitar con violencia el debatido tema de la calidad o inferioridad del sexo, pero como lo encuentro en mi camino y no puedo pasarlo por alto sin exponer a mala interpretación la línea principal de mi razonamiento, me detendré un momento para expresar mi opinión en pocas palabras» (pág. 100). Toda su argumentación en favor de los derechos de las mujeres y de su educación se hace aludiendo a las de su sexo: «al dirigirme a mi sexo» (pág. 101); «espero que mi propio sexo me excuse» (pág. 101); «obtener el carácter de un ser humano, sin tener en cuenta la distinción de sexo» (pág. 103); «deseosa de con-

vertir a mi sexo en miembros más respetables de la sociedad» (pág. 103).

Hay una frase que llama la atención: su provocativa afirmación de que hay que hacer a las mujeres más masculinas (página 101), añadiendo que «realmente la palabra *masculinas* es sólo un metemiedos: hay poca razón para temer que las mujeres adquieran demasiado valor o fuerza» (pág. 104). Por eso tuvo que explicar que lo masculino se había abrogado la «humanidad» de los dos sexos, y defender que las mujeres eran también criaturas humanas.

Más de doscientos años después de que Mary Wollstonecraft «vindicara los derechos de la mujer» continuamos discutiendo sobre ello, aunque las disputas que se producen han llegado a problematizar el tema de la diferencia de los sexos de tal manera que ya no se sabe si es la misma cuestión. En este debate se pueden señalar al menos dos aspectos: la cuestión del humanismo y la del sexo mismo. En aquel momento parecía claro que la pretensión de «hacerlas criaturas humanas» era una pretensión clara respecto de la cual se podía estar o no de acuerdo, pero que, en última instancia, quedaba dentro del programa ilustrado de lograr que la especie natural se convirtiera en especie moral. Ésa es una cuestión que ya no está tan clara. La crítica al «humanismo», cualquiera que haya sido su forma, distorsiona también la pretensión de igualdad. El otro aspecto, la utilización del vocablo «sexo» para referirse a las mujeres, ha pasado por varios cambios y ha llegado a sustituirse por «género». De manera que hoy en día, para decir que iba a hablar en nombre de las mujeres, Mary Wollstonecraft tendría que afirmar «voy a hablar en nombre de las de mi género». Y para decir que hay que considerar a las mujeres criaturas humanas tendría que afirmar algo así como que la pluralidad cultural humana es tan diversa y la sexualidad tan amplia (o polimorfa), que ya no se puede hablar de la humanidad sin caer en esencialismos o en universalismos etnocéntricos. Sin embargo, continúa habiendo un «dominio sexual» sobre las mujeres como hecho incontestable que, si se me permite, «impide la humanidad de lo humano».

Ahora bien, los problemas en torno a la pertinencia de usar el término «sexo» o «género» y de situarse en una concepción

humanista o no para criticar el dominio sexual de las mujeres no son fáciles de dilucidar. No es posible volver a utilizar las mismas palabras de Mary Wollstonecraft porque ello indicaría una falta de conocimiento de cómo se ha pensado «la diferencia de los sexos» en los últimos doscientos años. Pero tampoco es posible cerrar los problemas que ella planteó desde todo lo que se ha investigado, aunque es mucho, porque la pertinencia de su discurso —de vindicación— continúa vigente.

Por ello propondría que nos acerquemos al problema —el «dominio sexual» de las mujeres— con las herramientas de que disponemos en la actualidad. Si ahora analizamos la frase «hablar en nombre de las de mi sexo» pronunciada por una mujer cabría preguntarse si estoy hablando en nombre de «las mujeres» como «universal genérico», porque inmediatamente vienen los problemas: ¿Qué mujeres? ¿De qué mujeres se habla, las de qué clase, las de qué raza, las de qué orientación sexual? Y además, ¿por qué afirmo que soy una mujer? El feminismo contemporáneo ha abordado la discusión sobre estas cuestiones desde diversos paradigmas y ha contribuido a problematizar el concepto del sujeto político y de la identidad de forma notable. Una problematización que, lejos de eliminar el sujeto del feminismo, le aporta una perspectiva crítica. Y lo hace porque no cierra el universo de discurso de la definición del sujeto, sino que lo amplía convirtiendo la constatación de pluralidad en pluralismo. Un pluralismo que representa la posibilidad de tener en cuenta las «identidades plurales»[1].

La introducción en el debate feminista de la cuestión del género vino a redefinir todas aquellas teorías y filosofías que se habían ocupado del dominio sexual y de la identidad sexual sobre la base de ese nuevo concepto, que parecía compendiar todos aquellos aspectos que, aun tenidos en cuenta, no eran nombrados: los aspectos psicosociales del sexo[2].

---

[1] Celia Amorós aborda las posibilidades de «Un sujeto verosímil», en *Tiempo de Feminismo, Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Cátedra, 1997, cap. I.

[2] Los Diccionarios feministas dan gran relevancia al vocablo «género». Por poner algún ejemplo: en *10 palabras clave sobre Mujer*, Celia Amorós

En torno al «género» se polarizan varios temas controvertidos: lo natural y lo cultural; lo biológico y lo histórico; la identidad; el sujeto. Se ha abogado por la dicotomía clara y tajante de lo masculino y lo femenino, las más de las veces para defender la diferencia sexual; o se ha mantenido desde el punto de vista ideológico de forma no tajante, sino como modelo para el análisis. Ideológicamente el feminismo ha abogado por varias posibilidades: mantener la dicotomía pero reivindicando la igualdad o, mejor dicho, abolir la jerarquía, o bien abolir incluso los géneros. Hay un común denominador del feminismo que es eliminar la jerarquía, pero la división en el seno del feminismo se establece cuando se plantea si hay que proponer, junto con esa eliminación, la de la división binaria misma[3].

La cuestión ha llegado a ser tan compleja que en algunos momentos ha podido parecer que afectaba a las políticas de las mujeres, puesto que ya no se sabía muy bien en nombre de quién se hablaba, ni si el dominio sexual de los hombres sobre las mujeres era un objetivo claro contra el que luchar, sobre todo porque se cuestionaba la política de la representación. Pero las desigualdades y discriminaciones concretas, por no decir el dramatismo de la violencia contra las mujeres, hace imposible permanecer al margen. Una cultura crítica feminista tiene que tener en cuenta esta *impasse*. No es posible entonces construir una teoría que pueda proporcionar en exclusiva, a modo de «concepción del mundo», los parámetros teóricos y prácticos respecto de la diferencia de los sexos y su jerarquía. De modo que una «teoría del género» sería muy problemática.

El «género» puede ser una herramienta conceptual para explicar y clarificar determinados problemas respecto del sujeto del feminismo, respecto de la diferencia de los sexos, respecto

(ed.), Madrid, Verbo Divino, 1995, Rosa Cobo, autora del texto sobre «género», afirma: «El concepto de género es la categoría central de la teoría feminista» (pág. 55). Esa rotunda afirmación queda matizada posteriormente. Véase también el vocablo «Género» en Victoria Sau, *Diccionario Ideológico Feminista,* Barcelona, Icaria, 1990.

[3] Rosa Cobo señala que Ch. Delphy une esta idea a la de que sin jerarquización no hay división posible, *10 palabras claves sobre Mujer,* pág. 81.

de la historia de las mujeres, etc. Pero lo que no está nada claro es que se convierta en una teoría que cierre el universo del discurso[4].

Lo que se introducía como un concepto clarificador de la construcción cultural del sexo se ha llegado a convertir en un concepto sustitutivo del de sexo. Ya no se habla de «violencia sexual», sino de «violencia de género». Ni de las relaciones entre los sexos, sino de las relaciones entre los géneros. La tesis que voy a defender es la de mantener el término «sexo» y «diferencia de los sexos» en los análisis filosóficos. No discuto la pertinencia de utilizar «género» en sociología, antropología, psicología o historia[5]. Pero desde la perspectiva filosófica y desde una filosofía crítica el concepto de sexo y en concreto el de «diferencia de los sexos» no tiene por qué ser sustituido e incluso puede contribuir a clarificar la problemática que planteó la distinción sexo-género[6]. Incluso se pueden analizar mejor algunos problemas como el de la identidad. No se trata de eliminar el término «género», pero sí de no generalizarlo de manera que sustituya a sexo. La precisión terminológica contribuye a una clarificación de los problemas, pero la falta de distinción de los niveles de análisis y de su uso puede no ayudar en absoluto.

Una primera cuestión es el significado de los términos en las distintas lenguas. Cuando a Donna Haraway se le pidió un

[4] Luisa Femenías, «Contribuciones de la Teoría del Género a la Antropología Filosófica», *Clepsydra,* Universidad de La Laguna, 1, 2002, páginas, 31-45: «La Teoría del Género no sólo aporta una nueva explicación del mundo, sino que descubre una zona antes no explorada, que obliga al compromiso», pág. 39.

[5] Para un detallado análisis de la utilización de la categoría «género» como pertinente y fructífera en los análisis feministas: María José Guerra «Género: debates feministas en torno a una categoría», en *Arenal. Revista de Historia de las mujeres,* Universidad de Granada, vol. 7, núm. 1, enero-junio de 2000.

[6] Como ponía de relieve Amelia Valcárcel en *Sexo y Filosofía. Sobre Mujer y Poder,* Barcelona, Anthropos, 1991: «la mayor parte de los clásicos del pensamiento feminista hablan de "sexo"». *Le Deuxième Sexe,* de Simone de Beauvoir, *Sexual Politics,* de Kate Millet, *La dialéctica de los sexos,* de Shulamit Firestone.

texto para la voz «Género», para una traducción al alemán del original francés del *Diccionario Crítico del Marxismo,* reflexionó muy acertadamente sobre las dificultades de un término que no tenía el mismo significado en los distintos idiomas —inglés, alemán, francés, castellano, ruso, chino a los que iba a traducirse la obra. Decía lo siguiente: «El inglés, sobre todo el de los Estados Unidos, hace la distinción entre sexo y género, la cual ha costado sudor y lágrimas en muchos terrenos sociales, tal como se verá en las páginas que siguen. El alemán tiene una sola palabra, *Geschlecht,* que no significa lo mismo que las inglesas *sex* (sexo) o *gender* (género) (...). Al menos yo sabía lo que estaba pasando con género, con *genre* y con *Geschlecht*. Las historias específicas del movimiento femenino en las enormes áreas globales, donde estas lenguas formaban parte de las luchas políticas, eran la razón principal de las diferencias. (...) Mi inglés estaba marcado por la raza, la generación y el género (!), la región, la clase social, la educación y la historia política. ¿Cómo iba a ser este inglés la matriz necesaria para el sexo-género en general?»[7].

Las dificultades para definir el vocablo «género» no son sólo de la lengua, sino de la situación de quien escribe, ya que difícilmente podría universalizarse lo que puede significar desde una determinada posición de lengua, clase, género, raza, etc. La salida a este problema la encuentra Haraway limitando el análisis a la expresión «sexo-género», que tiene su origen en un «lugar textual» como la obra de Gayle Rubin. Es decir, se trata de precisar el término y su uso, asumiendo las dificultades y centrándose en un «lugar textual» determinado, lo que no quiere decir extrapolarlo haciendo del género una teoría universal.

No se trata de mencionar el artículo de D. Haraway como ejemplo de lo que es definir un vocablo complejo y controvertido como el de «género»; se trata de mostrar la «política sexual de una palabra» clave en el pensamiento feminista contemporáneo y, en la medida de lo posible, la pertinencia de su uso para ciertas aproximaciones al problema.

[7] Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1991, págs. 214-215.

Una serie de observaciones de Haraway resultan esclarecedoras de problemas importantes en torno al uso del vocablo «género». Entre ellas destacaría la distinción entre «el discurso feminista euro-estadounidense» y el de la «escritura europea». En el primero, el lenguaje del género es el de la «posición del sujeto sexuado», mientras que en el otro es «la diferencia sexual». Entre uno y otro, el feminismo socialista alemán se decantaría por la función autoconstructora de la mujer, criticando el determinismo cerrado que pueden tener las teorías constructivistas del género y abogando por una «teoría de la experiencia» de las mujeres, en la escritura o en los «trabajos de la memoria»: «las versiones de las *Frauenformen* insisten en el género como un verbo, no como un nombre sustantivo» (pág. 218). Esa idea de *Geschlecht* como un verbo y no como un nombre indica mejor las posibilidades de esa noción para significar una «experiencia vivida».

Desde otra perspectiva también encontramos un cuestionamiento de la utilización del vocablo «género». Geneviève Fraisse clarifica la terminología de forma contundente. Introduce, además, la hipótesis de trabajo de que es «la diferencia de los sexos» (que no «la diferencia sexual») el concepto adecuado para una investigación histórico-filosófica sobre las mujeres y sus relaciones con los hombres. Su argumento es el siguiente:

> *Gender* o género, al proclamar la distorsión entre lo biológico (los sexos) y lo social (construcción de roles sexuados), es una proposición filosófica (proveniente de los Estados Unidos) que requiere diversos comentarios. Decir «el género» en detrimento de «diferencia de los sexos» expresa la voluntad conceptual de deshacerse de lo concreto del sexo en favor de lo abstracto del género; proponer un concepto para unificar el desorden de la tradición. Pero esta decisión oficialmente metodológica se acompaña, de hecho, de elecciones filosóficas: la negación de la diferencia sexual (¿incluso de la sexualidad?) y la elección de un análisis puramente social; el retomar la oposición naturaleza/cultura (biología/sociedad) más que su cuestionamiento; la pérdida de la representación de la relación sexual y del conflicto inherente, en provecho de una abstracción voluntarista.

> El concepto de «diferencia de los sexos», que por ejemplo se encuentra en Hegel (Enciclopedia), tiene la ventaja de dejar abiertas las cuestiones aparentemente resueltas por los conceptos precedentes. Diferencia sexual y género expresan, en la palabra misma, una proposición filosófica. Diferencia sexual afirma la diferencia; género retoma la oposición binaria de lo biológico y lo social[8].

Esta idea de que «diferencia sexual» y «género» están ya expresando una proposición filosófica es clave para argumentar que hay que utilizar otras palabras: «diferencia de los sexos» es un filosofema susceptible de representar un papel en el análisis histórico-filosófico, en el ontológico y en el político. Y eso sin que implique ya una determinada concepción a defender —una proposición filosófica— en favor o en contra de la cual pronunciarse. Dicho con las palabras de Fraisse: «La empiricidad de la diferencia entre hombres y mujeres es entonces una condición de la elaboración de un pensamiento, y no un obstáculo»[9]. No se trata de defender una determinada concepción, sino de «elaborar un pensamiento», que inserta «la diferencia de los sexos» en la historicidad.

Hay que tener en cuenta, además, que la existencia de muchos «feminismos» no es una invención de las feministas, sino una asunción teórico-crítica de la pluralidad de sujetos mujeres —y la pluralidad de identidades—, lo que ha implicado que el análisis crítico teórico fuera también plural, en el sentido de que el feminismo se genera desde diversos paradigmas y a la vez tiene una autonomía y una especificidad. Incluso la misma noción de «crítica» tiene significados distintos en los diferentes feminismos, en las distintas filosofías y por ende en el feminismo filosófico. Se trata de la posibilidad de situar la crítica asumiendo qué significa el dominio por el sexo, en concreto, el dominio de los hombres sobre las mujeres[10].

---

[8] G. Fraisse, *La diferencia de los sexos,* Buenos Aires, Manantial, 1996. Véase el capítulo de G. Fraisse en este volumen.

[9] *Ibídem.*

[10] Neus Campillo, «El significado de "crítica" en el feminismo contemporáneo», en Celia Amorós (coord.), *Feminismo y Filosofía,* Madrid, Síntesis, 2000.

Pero el paradigma teórico crítico no es el único entre los feminismos. El feminismo de la diferencia abordó el problema del sexo desde la «diferencia sexual»[11]. Con las palabras de Geneviève Fraisse he destacado que la utilización de «diferencia sexual» implica ya una proposición filosófica en tanto que afirma la diferencia. Pero también hay que tener en cuenta que se trata de un análisis del lenguaje muy fructífero para la desconstrución del pensamiento sobre el sexo, análisis que muestra la ocultación, en el lenguaje hegemónico, de un solo «sujeto», aparentemente neutro.

Por lo que se refiere a la distinción sexo-género, la crítica semiótica desde la perspectiva de la diferencia sexual contiene también algunos aspectos dicotómicos no cuestionados, que son, en cambio, problematizados por una genealogía de la ontología del género. Así, por ejemplo, Patricia Violi afirma: «Si la diferencia sexual está, por una parte, anclada en lo biológico y precede a la estructuración semiótica, por otra es elaborada social y culturalmente. Es precisamente el paso del sexo, en cuanto biología y dato natural, al género, como resultado de procesos semióticos y lingüísticos en la construcción del sentido, el objeto principal de mi investigación»[12]. Estas palabras dan cuenta de que incluso desde una defensa de la diferencia sexual se mantiene ese reducto biológico como «dato natural», no construido ni producido por el lenguaje.

Teniendo en cuenta estas precisiones centraré el problema de las relaciones entre ontología y sexo en dos aspectos: las relaciones diferencia sexual-diferencia ontológica y la genealogía de la ontología del género. Al plantear M. Heidegger la pregunta por la diferencia ontológica —la cuestión de distinguir entre el ente y el ser—, propuso una analítica del existente (Serahí, *Dasein)* que apunta a revisar radicalmente el sujeto-consciencia de la tradición racionalista occidental. La discusión

[11] Para una aproximación a las distintas corrientes del feminismo de la diferencia, véase María Luisa Cavana, «Diferencia», en *10 palabras claves sobre Mujer,* Celia Amorós (ed.), Pamplona, Edav, 1995, págs. 85-118. Contiene una amplia bibliografía al respecto.

[12] Patrizia Violi, *El infinito singular,* Madrid, Cátedra, 1991.

de J. Derrida al respecto sitúa el problema de la diferencia de los sexos en el nivel de «lo legible-de la interpretación». Interesará dilucidar ese nivel de la interpretación y al menos apuntar sus virtualidades en la hermenéutica sobre el sexo. Por otra parte, analizaré la discusión filosófica en torno a la «construcción del sexo como género» exponiendo «una genealogía de la ontología del género», tal y como Judith Butler la desarrolla a partir de una aproximación crítica a la tesis de Michel Foucault en *Historia de la sexualidad.*

Ambas aportaciones son un ejemplo de cómo se pueden analizar determinados problemas que el feminismo filosófico se plantea desde su propia historia, asumiendo algunas de las contribuciones de la filosofía contemporánea.

El problema podría formularse así: ¿En qué medida la crítica de la lógica binaria, presente en el análisis de Derrida (realizado a partir de una interpretación de los textos de Heidegger), contribuye a clarificar la cuestión de la diferencia de los sexos? ¿Que tienen en común el feminismo y la crítica de la lógica binaria?

La «diferencia de los sexos» en el orden de la interpretación

> Los elementos diversos de la diferencia sexual no son objetivables: la diferencia de los sexos no pertenece al orden de lo visible, de lo definible, sino de lo legible, esto es, de la interpretación.
>
> Françoise Collin

La concepción de M. Heidegger sobre «la diferencia de los sexos» se tradujo en lo que Derrida calificó de «crítica al falogocentrismo». Pero el análisis de ambos tiene una virtualidad que va más allá de la acuñación de ese término, por ser un intento de pensar la «diferencia sexual» en un orden interpretativo.

En J. Derrida hay un cambio en el enfoque del problema de «la diferencia de los sexos», en el sentido de situar esa diferen-

cia fuera de la lógica binaria en la que se ha construido. Su interpretación es que el problema no estaría en si esa lógica binaria tiene un fundamento biológico o sociocultural sino en «descontruir» la lógica dual misma. Una «desconstrucción» que se realiza desde la pregunta por el sentido de una diferencia que no implique una «dualidad».

En una de las pocas referencias a la diferencia de los sexos que aparece en las obras de M. Heidegger: «Comunidad sobre la base del unos-con-otros *(Miteinandersein)*»[13], se precisa que «la diferencia de los sexos» no es una diferencia originaria sino dependiente de la estructura del *«Mit-inandersein»* (Ser-con-los-otros):

> En su esencia, en su ser, el ente que en cada caso somos nosotros mismos, el hombre, es un *neutrum:* llamamos a este ente *Dasein, existencia o ser-ahí*. Pero a la esencia de este *neutrum* pertenece al que, en cuanto que fácticamente existe, en cuanto que fácticamente desarrolla su existir, necesariamente haya roto su neutralidad, es decir, en tanto que *Dasein* o existencia o ser-ahí es fácticamente o bien varón, o bien hembra, es decir, es un ser sexuado; y esto incluye un muy determinado uno-con-otro y uno-a-otro. El límite y el alcance de los efectos o repercusiones de este carácter es fácticamente diverso en cada caso; lo único que cabe mostrar es qué posibilidades de la existencia humana no vienen necesariamente determinadas por la relación de sexo. Eso sí, precisamente esa relación de sexo sólo puede ser posible porque la existencia en su neutralidad metafísica viene ya determinada por el uno-con-el-otro y como uno con otro, es decir, porque la existencia o *Dasein* en su neutralidad metafísica viene ya determinada por lo que venimos llamando el ser-unos-con-otros y como ser-unos-con-otros. Si cada existencia o *Dasein,* sea fácticamente hombre o mujer, no fuese ya ser-unos-con-otros o ser-uno-con-otro entonces esa relación de sexo sería imposible en absoluto como relación humana[14].

[13] *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie),* que impartió en el primer semestre del curso 1928-29 en la Universidad de Friburgo, Madrid, Cátedra, 1999.

[14] M. Heidegger, *Introducción a la filosofía,* Madrid, Cátedra, 1999, página 58.

El cambio de la fenomenología hermenéutica consiste en pensar «la diferencia ontológica» «por la que lo óntico y lo ontológico son dos niveles de comprensión y de búsqueda del sentido». Desde ahí «la diferencia de los sexos» es una diferencia óntica que, como tal, tiene su condición de posibilidad en el nivel ontológico del «ser-unos-con-otros». Dicho de otra manera, no es que porque fácticamente el existente sea hombre o mujer sea posible explicarse el «ser-unos-con-otros». Antes al contrario, la relación de sexo es una relación posible sólo porque hay una determinación de la existencia en el *Miteinandersein* (ser-unos-con-otros).

Lo que Heidegger considera originario es la neutralidad sexual; sólo por ella es posible la diferencia. El sexo es sólo un momento del «estar arrojado» *(Geworfenheit)*. Entraría en lo que podríamos llamar las distintas posibilidades fácticas del «ser-unos-con-otros» *(Miteinandersein)*. Mediante la lectura que hace de Heidegger, J. Derrida aporta una nueva interpretación del problema de las relaciones sexo-ontología. Interpreta la afirmación de que la diferencia de los sexos no es originaria como un «silencio» de Heidegger: «La asexualidad no significa aquí la ausencia de sexualidad —se diría de pulsión, de deseo o incluso de libido—, sino la ausencia de marca de pertenencia a uno de los dos sexos. No significa que el *Dasein* no pertenezca de hecho u ónticamente a un sexo; no significa que sea privado de sexualidad sino que, en tanto que *Dasein,* no lleva la marca de esta oposición o de esta alternativa entre uno y otro de los dos sexos. Estas marcas no son estructuras existenciales, al menos en tanto que marcas opuestas y binarias. Ninguna alusión en eso a una bisexualidad primitiva o sobrevenida. Una tal alusión se llevará aún hacia determinaciones anatómicas, biológicas o antropológicas. Y el *Dasein,* en sus estructuras y en su «potencia» originarias, sería «anterior» a esas determinaciones»[15].

El problema que se nombra es el de la «diferencia ontológica y diferencia sexual», entendiendo que lo que está en juego

[15] J. Derrida, *Choréographies, Points de suspension,* París, Galilée, 1992, pág. 111.

es la «apuesta» de la neutralización. Hay una dificultad en seguir utilizando dicotomías, dualismos acuñados por la historia de la metafisica occidental, pero también la hay en dar cuenta de ese pasaje de la «neutralidad» a la «diferencia sexual»: cuando se pregunta por la diferencia, en realidad se está buscando «el paso entre diferencia ontológica y diferencia sexual, un paso que puede que no se deje pensar según las polaridades a las que siempre nos hemos referido (originario-derivado, ontológico-óntico, ontología-antropología, pensamiento del ser, metafísica o ética, etc.)»[16]. Eso lleva a Derrida a buscar una forma de pensar la «diferencia» que no sea «dual»[17].

La relación entre «diferencia ontológica» y «diferencia sexual» abre un campo de interrogación sobre el status de la indagación sobre el sexo: «¿Es una cuestión despreciable para el pensamiento? ¿Hay que abandonar ese discurso a las ciencias o las filosofías de la vida, a la antropología, a la sociología, a la biología, o incluso a la religión o a la moral?»[18]. En relación con ese «silencio» señalado en Heidegger, Derrida acaba preguntándose por los «contornos determinables de ese no-dicho», es decir, si se trata de una omisión, de una denegación o de un impensable. Pero, en todo caso, lo que constata es que la diferencia sexual no es un rasgo esencial, no pertenece a la estructura del *Dasein*[19]. El comentario de Derrida al texto de Heidegger sobre la cuestión de la «diferencia sexual» clarifica en parte ese silencio.

La «neutralidad» del *Dasein* se encuentra destacada desde la misma terminología, porque no ha elegido el término *Mensch* sino *Dasein* para referirse a la existencia del «ser-en-el-mundo» *(In-der-Welt-Sein)*. Heidegger explica el significado de la «neutralidad» del *Dasein* para evitar «interpretaciones erróneas» respecto a cómo entenderlo como «ser en el mundo»:

---

16 *Ibíd.,* pág. 111.

17 J. Derrida deja el vocablo alemán *Geschlecht* sin traducir.

18 J. Derrida, *Psychée. Inventions de l'autre,* París, Galilée, 1987, pág. 396.

19 J. Derrida, *op. cit.,* pág. 398. El propio Heidegger explicó esta neutralidad en un curso en la Universidad de Marburg, en 1928 (citado por Derrida).

El *Dasein* es tal que existe por sí *(umwillen seiner).* Pero si es el mundo, en ascenso hacia el cual se temporaliza ante todo la mismidad, entonces se atestigua como aquello por lo cual el *Dasein* existe. El mundo tiene el carácter fundamental del *por el cual* y esto en el sentido originario de que anticipa la posibilidad para cada por ti, por él, por tanto, etc., que se determina fácticamente. Pero aquello por lo cual existe el *Dasein* es él mismo. A la mismidad pertenece el mundo; éste está esencialmente referido al *Dasein.*

Antes de intentar preguntarnos por la esencia de esta referencia a interpretar así el ser-en-el-mundo, desde el «por el cual» como carácter primario del mundo, es preciso rechazar algunas interpretaciones inmediatas erróneas de lo dicho.

La proposición: El *Dasein* existe por sí, no contiene ninguna finalidad óntico-egoísta de un ciego amor propio del hombre fáctico. Por eso no puede refutarse mostrando que muchos hombres se sacrifican por los otros y que en general los hombres no sólo existen por sí, sino en comunidad. En la mencionada proposición no hay ni un aislamiento solipsístico del *Dasein,* ni una inflación egoísta del mismo. Más bien al contrario, da la condición de posibilidad para que el hombre «se» pueda comportar en forma «egoísta» o «altruista». Sólo porque el *Dasein* como tal está determinado por la mismidad, un yo-mismo puede comportarse frente a un tú mismo. Mismidad es la suposición para la posibilidad de la yoidad *(Ichheit)* que siempre se abre sólo en el tú. Pero nunca la mismidad está relacionada con el tú, sino que, puesto que posibilita todo esto, es neutral frente al ser-yo y al ser-tú y con más razón frente a la sexualidad[20].

Esa afirmación: «con más razón frente a la sexualidad», es la que contiene una aclaración respecto del sentido de la neutralidad del *Dasein.* No quiere decir esa neutralidad que sea asexual. Derrida piensa que el interés por subrayar la mismidad del *Dasein,* como diferente a la dualidad del yo-tú puesto que es una mismidad originaria respecto de esa dualidad, se refiere

[20] M. Heidegger, *Ser, Verdad y Fundamento,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1975, pág. 42.

a algo específico respecto de la diferencia sexual. «La neutralidad asexual, no desexualiza», afirmará Derrida[21].

La neutralidad del *Dasein* no es una negatividad, sino que se opone a la dualidad sexual. No se trata de una «indiferencia del *Dasein*». Lo que se aclara es que, en efecto, «Si en tanto que tal, el *Dasein* no pertenece a ninguno de los dos sexos, ello no significa que el ente que es esté privado de sexo. Al contrario, se puede pensar aquí en una sexualidad prediferencial, o más bien pre-dual, lo que no significa necesariamente unitaria, homogénea e indiferenciada»[22].

Se observa en esta aclaración que se introduce una «sexualidad pre-dual» como positividad, una potencia como corresponde al «poder ser» que caracteriza al *Dasein*. El problema estaría en la relación de esa asexualidad-neutralidad con la diferencia sexual entendida como marca dual. Y es ahí donde Derrida expone sus dudas sobre si ambas estarán del mismo lado, aunque ésta fuera una interpretación excesiva (violenta dice él) de la concepción de Heidegger.

Lo que parece claro es que el significado del *Dasein* de Heidegger complica la cuestión de la interpretación del sexo, que plantea al menos dos cuestiones: la del estatus de la investigación sobre el sexo y la de que el *Dasein,* en tanto que neutro, es la fuente originaria de la existencia fáctica, de la concreción. Dicho de otra manera: ¿Cómo sería posible un discurso sobre la sexualidad fuera de los registros de la antropología, la biología e incluso de la filosofía de la existencia? ¿Es posible una ontología del sexo?

La pregunta que permanece es si existe una sexualidad originaria y cómo habría que entenderla. La neutralidad, en todo caso, es una distinción respecto del carácter dual, binario. Por lo tanto, el análisis requerirá una precisión con respecto al sentido de la diferencia sexual.

Que «la ipseidad sea neutra», pero que Heidegger insista en que «con más razón frente a la sexualidad», hace sospechar

[21] J. Derrida, *Psyché,* pág. 402.
[22] *Ibíd.,* pág. 402.

a Derrida la posibilidad de que la sexualidad sea una estructura ontológica de la ipseidad: «¿Y si el *Da* del *Dasein* fuera ya sexual?, se pregunta. ¿Y si la diferencia sexual estuviera ya marcada en la apertura por la pregunta del sentido del ser y la diferencia ontológica?»[23].

El análisis del texto lo lleva a considerar el sentido del término «sexualidad» más como mencionado que utilizado, lo que interpreta como una necesidad de establecer el análisis del *Dasein* fuera del ámbito de las ciencias (antropología, biología o psicoanálisis). Pero la pregunta será: ¿puede ser otro *Geschlecht,* distinto del de la dualidad binaria, el que se inscriba en la ipseidad?

Para aclararlo, Derrida tiene en cuenta la distinción entre el sentido óntico y el sentido ontológico —la diferencia ontológica—: «La neutralidad "metafísica" del hombre aislado en tanto que *Dasein* no es una abstracción vacía operada a partir o en el sentido de lo óntico, no es un *ni-ni,* sino lo que hay propiamente de concreto en el origen, el no-aún de la diseminación factual, de la disociación, del ser disociado o de la disociabilidad factual *(faktische Zerstreutheit)*»[24].

Neutralidad del *Dasein* significará asexualidad en el sentido de «no pertenencia a uno de los dos sexos», neutralidad respecto de la lógica binaria vigente en el dualismo sexual. Pero no en el sentido de «sexuación pre-dual originaria». La diferencia entre *Mensch* y *Dasein,* entre el Ser humano y el Ser-ahí radica en que el Ser humano como universal ocultaría el sexo, pero no así el *Dasein,* que asumiría una sexuación más originaria: «se neutraliza la oposición sexual, y no la diferencia sexual»[25]. Una de las formas de entender este sentido originario de la «diferencia sexual» es asimilándola al lenguaje, textualizando la sexualidad. Si la cuestión del sexo es del orden de la interpretación, este orden lleva a dar cuenta del sexo desde la es-

[23] *Ibíd.,* pág. 404.

[24] *Ibíd.,* pág. 406.

[25] Françoise Collin, «Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía», G. Duby, M. Perrot, F. Thébaud y M. Nash, *Historia de las mujeres en Occidente,* Madrid, Taurus, 2000, pág. 308.

critura: «toda escritura es coextensiva a la sexuación, pero no es ni masculina ni femenina»[26].

Pero el problema del análisis del *Geschlecht* no acaba con esta afirmación, puesto que la estructura diseminada del *Dasein* ha de entenderse también en función de otros dos aspectos: el cuerpo y la historicidad. La analítica del *Dasein* nos lo presenta con «la posibilidad interna de dispersión, de diseminación factual *(faktische Zerstreuung)* en el cuerpo propio *(Leiblichkeit)»*[27]. El *Dasein* es una estructura que tiene la posibilidad *a priori* de tener un cuerpo sexuado: «Todo cuerpo propio está sexuado y no hay *Dasein* sin cuerpo propio»[28]. La dispersión, la diseminación del *Dasein* tiene un sentido negativo desde una perspectiva óntica, pero se trata de «elucidar la posibilidad interna de esa multiplicación por la cual el propio cuerpo del *Dasein* representa un factor de organización».

El problema es, pues, interpretar la «neutralidad» no en un sentido negativo, sino en un sentido positivo. Se trata de elucidar cuál es la estructura que hace posible la diferencia sexual. O dicho de otra manera, se trata de que la sexualidad marca ya al «sí mismo»[29].

Para Derrida, Heidegger «reinscribe el tema de la sexualidad de manera rigurosa en un cuestionamiento ontológico y en una analítica existencial», y aunque en *Sein und Zeit* no se nombre el sexo, sí está presente en tanto que en esta obra se analiza el acceso *a priori* a la estructura ontológica del ser vivo. «El Ser-en-el-mundo del *Dasein* está por su misma facticidad siempre disperso.» «La dispersión está marcada dos veces: como estructura general del *Dasein* y como modo de la inau-

---

[26] Françoise Collin, *op. cit.,* pág. 388.

[27] J. Derrida, *Psyché,* pág. 405.

[28] *Ibid.,* pág. 406.

[29] Derrida acude a *El Ser y el Tiempo* para clarificar el sentido que tiene en Heidegger la «dispersión» *(Zerstreuung)* esencial como carácter de la *Geworfenheit:* «la dispersión trascendental es la posibilidad de toda partición, división en la estructura fáctica», *Psychée,* pág. 409. Es en el carácter del «estar arrojado», *Geworfenhait,* en el que se encuentra la posibilidad de un proyecto.

tenticidad»[30]. De modo que Heidegger está introduciendo un «orden» de la interpretación sobre el sexo que: «puede dar cuenta de los predicados de uso de todo discurso de la sexualidad». No hay predicado propiamente sexual que no reenvíe por su sentido a las estructuras generales del *Dasein*»[31]. De ahí que, si todo predicado propiamente sexual reenvía a las estructuras del *Dasein,* se puede comprender la sexualización general del discurso. Las connotaciones sexuales no pueden marcar el discurso más que en la medida en que son homogéneas a lo que implica todo discurso. Por lo tanto, se pregunta: «¿Qué sería un discurso "sexual" o "sobre la sexualidad" que no llamara al alejamiento, al dentro-fuera, a la dispersión y a la proximidad, al aquí y al allá, al nacimiento y a la muerte, al entre el nacimiento y la muerte, al ser-con y al discurso?» (pág. 414). Por eso concluye que otra diferencia sexual aparece más allá del dualismo genérico, de la diferencia de los sexos.

Esta crítica de la lógica binaria continúa planteando una serie de problemas que podrían expresarse con las palabras de Françoise Collin: ¿Cómo se ha depositado en el *dos* esa diferencia?[32]. Es una pregunta que «queda oscura y sin resolver»: «Pues la afirmación de la diferencia ontológica choca con la realidad tristemente empírica de una dualización generalizada de las funciones sociales ¿qué accidente o qué peripecia puede justificar o aclarar este paso de la "neutralidad" de la sexuación, de la diferencia diferenciadora (la *différence différant)* a la dualidad y, lo que es aún peor, a la jerarquía?»[33]. La interpretación de esta propuesta de crítica al dualismo sexual por parte de Derrida es controvertida dentro de los «feminismos».

---

[30] J. Derrida, *Psyché,* pág. 413; Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos,* pág. 136.

[31] J. Derrida, *Psyché,* 413.

[32] Françoise Collin, «Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en filosofía», pág. 308. Collin precisa que: «Derrida escribe *différance* para destacar mejor el movimiento de "diferir", irreductible a cualquier sustantivización en "diferencias"».

[33] Françoise Collin, «Diferencia y diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía», pág. 308.

Es cierto que J. Derrida no aborda este aspecto de la cuestión, es decir, la relación de la diferencia ontológica con la dualización y con la dominación de uno de los términos por el otro[34]. Pero tampoco habría que entender que la desconstrucción de la oposición binaria masculino-femenino, hombre-mujer, habrá de resolverse en un nuevo concepto de mujer. La desconstrucción no es lo mismo que la dialéctica: «Mientras que la oposición dialéctica neutraliza la diferencia, la desconstrucción no introduce un nuevo concepto que sucede al antiguo sino una "transformación" y una "deformación" general de la lógica, transformación y deformación del espacio tendente a desbordar estos polos y a reescribirlos»[35].

Ahora bien, tenemos aquí una crítica de la lógica binaria, incluso una crítica del dominio, pero no de las relaciones de poder. «Cuando Derrida introduce el término "falogocentrismo", no sólo intenta denunciar un dominio del pensamiento falocéntrico, sino que también pone al descubierto todo el sistema binario sobre el que descansa la filosofía. El pensamiento de la diferencia y de lo femenino se disemina entonces en una multitud de enunciados que le hacen perder toda univocidad.» Sarah Kofman resume así esta transformación de la filosofía: habría una «sexualización del texto» y una «textualización del sexo». «Entonces todo parece posible, hablar de lo femenino, de las mujeres, del sexo y de la sexualidad, incluso del feminismo; muy lejos de las habituales abstracciones del vocabulario filosófico, mencionando el falo, el himen, la vagina, el prepucio, etc.»[36].

¿Cabría afirmar que ese orden de interpretación es propiamente filosófico? Pero entonces, ¿habría que afirmar que lo filosófico sólo puede tener una aproximación hermenéutica y deconstructiva? Sabemos que no es así y que hay otras aproximaciones filosóficas al problema de la diferencia de los sexos. Esa

[34] Françoise Collin, pág. 308. Collin también subraya que algunas pensadoras feministas han podido ver en esa desconstrución y diseminación un «ser-en-el-mundo» femenino que escapa al orden de la dominación.

[35] Derrida, *Points de suspensions,* Entrevistas, París, Galileé, 1992, págs. 106 y 111.

[36] Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos,* pág. 128.

«textualización del sexo» implica que no se tome en consideración la historia de la diferencia de los sexos cuando, en definitiva, la alteridad «es la toma en consideración de esa historia»[37].

Por otra parte, como veremos, una genealogía de la ontología del género es una aproximación filosófica que nos depara aspectos no abordados desde la desconstrucción. Y, por otra parte, como afirma Geneviève Fraisse: «La importancia de lo político en la historicidad de la diferencia de los sexos se destaca doblemente, con la emergencia de la idea de igualdad de los sexos y, más en general, con el reconocimiento del conflicto inherente a la relación entre los sexos, de un diferendo. Ahora bien, la importancia de lo político se origina en el razonamiento sobre el objeto filosófico "diferencia de los sexos", y está ligada a la hipótesis de la historicidad»[38].

Una genealogía de la ontología del género

> Desde luego este proyecto no propone presentar, dentro de los términos filosóficos tradicionales, una ontología del género, mediante la cual se dilucide el significado de ser una mujer o un hombre desde un punto de vista fenomenológico. La suposición aquí es que el «ser» del género es un efecto, el objeto de una investigación genealógica que traza los parámetros políticos de su construcción al modo de la ontología.
>
> Judith Butler, *La disputa del género*

Al tener que dar cuenta de un ser cuya identidad iba a formarse en relación con otro, J.-J. Rousseau afirmó que: «En todo lo que no es el "sexo", la mujer es igual al hombre». Esa afirmación sobre la relevancia del sexo en la constitución de un individuo queda matizada cuando añade: «El hombre sólo es

[37] No es posible abordar todo lo que un análisis histórico de la diferencia de los sexos puede aportar. Es altamente recomendable el libro de G. Fraisse como ejemplo de una aproximación epistemológica al problema.

[38] Geneviève Fraisse, *La diferencia de los sexos,* pág. 140.

sexo en algunos momentos mientras que la mujer es hembra toda la vida.» Si la mujer es hembra toda la vida, ¿quiere eso decir que es «sexo» toda la vida? ¿Significa entonces que no es igual al hombre? Pero ¿cuál es el sentido del sexo aquí? Está claro que no es nada anatómico-biológico, sino que la definición surge a partir de la «relación de deseo». La reflexión autobiográfica y filosófica como modelo de construcción de la identidad es una narración sobre uno mismo. La mujer no es igual al hombre porque se define por su sexo, es decir, se construye el sexo atribuyéndole características físicas y morales que la hacen diferente y desigual. Es sólo un ejemplo, paradigmático eso sí, de cómo se construye la identidad genérica, una diferencia sexual como irreductible y una jerarquía entre el hombre y la mujer.

La lógica binaria subyacente en la construcción de la identidad sexual ha sido un modelo hegemónico en el pensamiento occidental. El feminismo clásico ya cuestionó ese modelo y el feminismo contemporáneo ha vuelto una y otra vez sobre la cuestión, produciéndose en él una tensión entre eliminar la jerarquía —dominio de lo masculino sobre lo femenino— y eliminar también la misma diferencia de los sexos: lo que se ha llamado «la disputa del género»[39]. La «disputa del género» tiene la virtualidad de dilucidar varios problemas que van desde la cuestión de las fuentes de la identidad y del yo hasta la concepción de la ciudadanía, y en torno a ellos la cuestión clave en el feminismo: cómo hay que entender el sujeto del feminismo, «las mujeres»[40].

[39] La «disputa del género» es muy amplia, pero de forma significativa se plasmó en el libro colectivo: *Feminist Contentions,* de Seyla Benhabib, Drucila Cornell, Judith Butler y Nancy Fraser. En este libro se recoge la controversia entre el feminismo desde la perpectiva de la teoría crítica (S. Benhabib), el postestructuralismo (J. Butler) y el pragmatismo (Nancy Fraser). Sin embargo, la «disputa» en el seno del feminismo se da también entre otras opciones como el feminismo de la diferencia sexual, el feminismo nominalista ilustrado y el feminismo francés de la diferencia, entre otros.

[40] Voy a centrarme en la cuestión de la identidad, pero no en el problema de la construcción del sujeto del feminismo, «mujeres». Aunque ambos aspectos están relacionados, el segundo requiere una discusión en torno al problema de la ciudadanía que no puedo tratar aquí. Véase Neus Campillo (coord.), *Ciudadanía, Género y Sujeto Político. En torno a las políticas de igualdad,* Valencia, Publicaciones de la Universitat de València, 2002.

Una de las aportaciones más significativas a este debate es la obra de Judith Butler: *Gender Trouble. The subversion of identity* (1991). Su concepción del sexo tiene su precedente, en parte, en la obra de M. Foucault *Historia de la Sexualidad*. Pero va mucho más allá y da lugar a una de las concepciones más sugerentes de crítica del discurso y de defensa de la performatividad de lo político. «La performatividad del género» parte, para J. Butler, de la «anticipación de significado»: «Originariamente, la pista para interpretar la performatividad del género me la dio la interpretación que Jacques Derrida hizo de «Ante la ley» de Kafka. En esa historia, quien espera a la ley se sienta frente a la puerta de la ley, y le atribuye cierta fuerza a esa ley que espera. La anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio por el cual esa autoridad se atribuye y se instala: la anticipación conjura a su objeto»[41].

Cuando M. Foucault puso en entredicho «la hipótesis represiva» como explicación de la historia de la sexualidad en Occidente, inició una forma de entender «el sexo» que cambió las perspectivas trazadas desde la distinción sexo-género porque introdujo la idea de que «sexo» era una noción que permitía polarizar todo el entramado del «dispositivo de la sexualidad». Se preguntaba: «¿El "sexo", en realidad, es el anclaje que soporta las manifestaciones de la "sexualidad", o bien una idea compleja, históricamente formada en el interior del dispositivo de la sexualidad? Se podría mostrar, en todo caso, cómo esa idea "del sexo" se formó a través de las diferentes estrategias de poder y qué papel definido desempeñó en ellas»[42]. El «dispositivo de la sexualidad» mostraba una articulación entre «dispositivos de poder» y «cuerpos», ligando lo biológico y lo histórico en una complejidad creciente. Mientras que la hipótesis represiva de la sexualidad suponía desvincular sexo y poder, «sexo» era un punto ideal, necesario para el «dispositivo de la sexualidad».

Este planteamiento de Foucault hizo posible entender el «sexo» no como algo natural, previo a todo un dispositivo de re-

---

[41] J. Butler, *El género en disputa,* México, Universidad Autónoma de México-Paidós, 2001 (Prefacio, 1999, pág. 15).

[42] M. Foucault, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, pág. 185.

laciones de poder, ni como «una instancia autónoma» cuyos efectos serían las relaciones sexualidad-poder. Al contrario, «sexo» es «el elemento encubierto y el principio productor de sentido» (pág. 189). Hay que mostrar, pues, «cómo el sexo se encuentra bajo la dependencia histórica de la sexualidad» (pág. 190).

Esta nueva forma de interpretar determinados supuestos sobre el sexo implicó un cambio también en la comprensión de las relaciones entre poder y liberación, porque se introducía la idea de que no hay un «sexo» independiente del poder, que pueda ser liberado de éste.

La clásica apelación a «las mujeres» como «sujeto» del feminismo empezaba a cuestionarse al desvelar que no había una identidad natural-biológica de las mujeres fijada por el sexo. Identidad y representación política comienzan a cuestionarse por entender que «los sistemas jurídicos producen a los sujetos que luego dicen representar. Hay un punto esclarecedor en el planteamiento de Butler: la performatividad del género: «la anticipación de una revelación fidedigna del significado es el medio por el cual esa autoridad se atribuye y se instala; la anticipación conjura a su objeto»[43].

Aunque la cuestión política de la representatividad de un sujeto («las mujeres») es lo que introduce la disputa sobre el género, pronto se convierte en el problema filosófico de la identidad y de la crítica de la ontología del sexo. La diferencia de los sexos aparece como una diferencia construida a partir de los entramados, «los dispositivos de la sexualidad», que la producen. No es una diferencia originaria. La labor filosófico-crítica consistiría en realizar una genealogía de la ontología del género. Ese trabajo genealógico supondrá una discusión sobre las relaciones entre sexo e identidad. A su vez la disputa implicará una crítica de la lógica binaria —masculino-femenino— como una oposición descontextualizada, que se ha impuesto ocultando la forma en que se ha producido[44].

[43] J. Butler, *El género en disputa,* pág. 15.

[44] Para una clarificación de qué habría que entender por «genealogía», véase Michel Foucault, «Nietzsche: La Genealogía y la historia», en *Microfísica del poder,* Madrid, La Piqueta, 1991.

La genealogía de la ontología del género muestra cómo es el género el que produce la dualidad del sexo como un campo prediscursivo. La tesis de J. Butler es que el «sexo» ya es construido, ya es una inscripción cultural. ¿Qué es lo que el «género» designará entonces? Podrá referirse a la inscripción cultural, pero sobre todo designa «el aparato productor por el que se establecen los sexos», presentando al sexo como prediscursivo. La genealogía mostrará qué relaciones de poder y qué lógica es la que ha producido el efecto de un sexo prediscursivo: «Una genealogía de la ontología del género, si se logra hacer, desconstruirá la apariencia sustantiva del género en sus actos constitutivos y ubicará y dará cuenta de esos actos dentro de los marcos obligatorios fijados por diversas fuerzas que vigilan la apariencia social del género»[45].

Pero la crítica de Butler no se refiere sólo a la lógica binaria, sino también a lo unitario, de manera que ni dualismo ni monismo podrían ser opciones. Butler intenta poner de relieve que también determinadas críticas feministas pueden ser totalizadoras[46]. Hablará más bien de una «circularidad problemática del cuestionamiento feminista del género»[47].

El planteamiento feminista de Butler cuestiona un paradigma epistemológico de la acción y del sujeto que tiene dos pun-

---

[45] J. Butler, *El género en disputa,* México, Universidad Autónoma de México-Paidós, 2001. Como dice la autora, en el prefacio a la edición del 99: «En el último decenio han surgido otras inquietudes sobre este texto, y he procurado responderlas en varios textos que he publicado. Sobre el lugar que ocupa la materialidad del cuerpo, he recapacitado y revisado mis puntos de vista en *Bodies that Matter.* Acerca de la necesidad de la categoría de "mujer" para el análisis feminista, he revisado y ampliado mi postura en "Contingent Foundations" que se publicó en *Feminist Theorize the Political,* volumen que compilé con Joan W. Scott, y en *Feminist Contentions,* de autoría colectiva» (pág. 23).

[46] Es interesante su crítica a Luce Irigaray y su concepción de que las mujeres son la no-representación. Considera que la crítica feminista a veces (se refiere en concreto a la obra de Luce Irigaray) puede ser totalizadora. Para una interesante crítica de las tesis de Luce Irigaray véase Luisa Posada Kubissa, *Sexo y Esencia. De esencialismos encubiertos y esencialismos heredados: desde un feminismo nominalista,* Madrid, Horas y horas, 1998, págs. 79-99.

[47] Judith Butler, *El género en disputa*, pág. 44.

tos fundamentales: la metafísica de la sustancia y la de la alternativa determinismo-libertad. Su crítica pone de relieve el giro performativo del lenguaje y del discurso que oculta el hecho de que «ser» de un sexo o género es imposible.

Butler argumenta que «género» no será sólo la inscripción cultural de un sexo determinado, sino que también es el aparato productor por el que se establece que el sexo sea prediscursivo, y se pregunta cuáles son las relaciones de poder que producen el efecto de un sexo pre-discursivo y además ocultan esa operación[48].

El «rompecabezas ontológico» que presenta la cuestión del género gira en torno a esa producción de un «sexo» como natural-biológico, que justifica una identidad genérica dual masculino-femenino. Las relaciones de poder se sitúan en un dispositivo, el dispositivo de la sexualidad, que fundamentalmente se revela como «productor» del «sexo» y le atribuye una «naturalidad» por medio de la cual se legitimará la dualidad heterosexual y el dualismo jerárquico. Los límites del naturalismo se introducen en un campo que parecía imposible de traspasar: el sexo.

La crítica de Butler contiene varios presupuestos: el supuesto de que en el debate contemporáneo sobre el género, que ella califica de circular, el significado de «construcción» «parece desplomarse con la polaridad filosófica convencional entre libre albedrío y determinismo. Por consiguiente, es razonable sospechar que una restricción lingüística común del pensamiento forma y limita los términos del debate»[49]: en el debate subyace la dicotomía determinismo-libertad que lo limita y que solo se superará al pensar que también el cuerpo es construido. En segundo lugar, entiende que hay unos límites en el análisis del género «que son los del discurso cultural y hegemónico apoyado en estructuras binarias que aparecen como el lenguaje de la racionalidad universal»[50].

---

[48] *Ibíd.*, pág. 40.
[49] *Ibíd.*, pág. 40.
[50] *Ibíd.*, pág. 42.

A partir de estos presupuestos analiza las formas de entender el género como un atributo individual o una relación. La primera opción se insertaría en una concepción sustancialista; un feminismo humanista podría defenderlo porque consideraría que el género es un atributo del sujeto. La segunda opción representaría una crítica a la concepción sustancialista que lo entendería como «un fenómeno variable y contextual; el género no denota un ser sustantivo, sino un punto de convergencia relativo entre series de relaciones culturales e históricas específicas»[51].

Su propuesta se matiza mediante una crítica de la lógica binaria subyacente al análisis de la diferencia de los sexos y el cuestionamiento de la identidad de «las mujeres» como una identidad única. Se cuestionan los discursos totalizadores y globalizadores tanto masculinistas como feministas porque entiende que formarían parte de una misma lógica.

El ideal normativo, para Butler, estaría en el carácter incompleto de la definición de «mujeres»: «Sería un error suponer de manera anticipada que existe una categoría "mujeres" que sencillamente debe llenarse con diversos componentes de raza, de clase, edad, etnia y sexualidad para que esté completa. La suposición del carácter incompleto de la definición de esta categoría puede servir entonces como un ideal normativo liberado de la fuerza coercitiva»[52]. La crítica a un *«telos* normativo de definición cerrada» se realiza desde este nuevo ideal normativo cuyos fundamentos son contingentes. Así, conceptualiza el género como «una complejidad cuya totalidad se pospone permanentemente»[53]. Su crítica de la lógica binaria, del dualismo, no tiene como alternativa el monismo, sino una pluralidad nunca cerrada. Se propone, pues, desenmascarar la lógica binaria subyacente a las diferentes concepciones sustancialistas de la identidad y hacer un análisis genealógico de los discursos para mostrar que: «dado que el sexo no se puede considerar una "verdad" interior de disposiciones e identidad, se mostrará que

[51] *Ibíd.*, pág. 43.
[52] *Ibíd.*, pág. 48.
[53] *Ibíd.*, pág. 49.

es una significación performativamente realizada (y, por lo tanto que no "es")»[54].

De los varios problemas que aparecen aquí destacaría dos: si es posible la elección de género (de sexo) y cómo el dispositivo de la sexualidad crea unas relaciones de poder que hacen posible la «dominación masculina». Dicho de otra manera, romper la lógica binaria de los sexos y su jerarquía significará investigar dos cuestiones: si es posible la elección del género y si se puede plantear la transformación del orden binario.

«Sexo» como política; «Género» como elección

En 1979 Kate Millet escribió el ensayo *Sexual Politics,* en el que expresaba: «la primera parte gira en torno a mi afirmación de que el sexo reviste un cariz político que, las más de las veces, suele pasar inadvertido» (Prefacio). Lo que llama «teoría de la política sexual» tenía por objetivo «llegar a una visión global, pero sistemática, del patriarcado, considerado como institución política». Consciente de las dificultades para definir ese matiz político del «sexo», Millet se debate entre desarrollar una teoría de la política sexual o explicar el patriarcado como sistema. Ambas cuestiones están relacionadas porque, para ella, la teoría de la política sexual ha de tener en cuenta la significación del patriarcado. Lo que puede apreciarse es un paso desde la utilización del patriarcado como sistema de explicación estructural de las relaciones entre los sexos como parentesco, a una teoría que introduce la noción de «política sexual» en la explicación estructural. Eso significará introducir un ámbito íntimo (el coito, las relaciones sexuales) en un ámbito más amplio, el de la política. Lo político es entendido en términos de «dominio»: «conjunto de estrategias destinadas a mantener un sistema». Pero se pregunta si un tipo de relación como las relaciones entre los sexos puede entenderse desde ese punto de

[54] *Ibid.*, pág. 67.

vista político. Millet va a definir «lo político» en un sentido que lo hace posible: como «el conjunto de relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo político» (pág. 32). Por ello, sostiene que «el sexo es una categoría social impregnada de política» (pág. 32). Traspasar los límites del significado de la política en sentido tradicional la lleva a plantear el problema de los grupos definidos por referencia a las clases, las razas, las castas y los sexos. Su objetivo era observar las relaciones entre los sexos como impregnadas de «dominio y subordinación».

El significado de dominio de Max Weber y su distinción entre «dominio» y «poder» le permite introducir el sexo —y las relaciones entre los sexos— en el ámbito de lo político[55]. La constatación del dominio de los hombres sobre las mujeres y el carácter sexual del mismo no era ninguna novedad puesto que los clásicos del feminismo ya lo habían expuesto. La novedad estaba en darle un carácter político a la relación sexual e introducir en el espacio público una relación entendida como perteneciente a lo privado-íntimo. La idea de que el dominio de los hombres sobre las mujeres era un tipo de dominio específico se unía a la necesidad de que fuera un tema a dilucidar en un espacio público. El «sexo» formará parte de las relaciones de poder y será tema de debate en el espacio público: dos nuevos sentidos de lo político.

La teoría de la política sexual de Kate Millet seguía, en parte, el modelo de análisis de *El Segundo Sexo* de Simone de Beauvoir. Ambas exponen los aspectos biológicos, ideológicos, sociológicos, educacionales, económicos, antropológicos y la influencia del mito y la religión. El análisis histórico y el análisis de textos literarios también formaban parte de ambos trabajos. Pero había una diferencia fundamental: mientras que en Simone de Beauvoir encontramos una ontología existencial, en Kate Millet no se aprecia ese nivel filosófico. Eso hizo que

[55] Véase Max Weber, *Economía y Sociedad*. Para una distinción entre «relaciones de poder» y «estados de dominación»: Michel Foucault, *Hermenéutica del Sujeto,* Madrid, La Piqueta, 1994, págs. 126-27.

algunos problemas, entre ellos uno fundamental, el de la «identidad» de las mujeres, fueran planteados y analizados de distinta manera.

La tesis central de *El Segundo Sexo: On ne naît pas femme, on le devient,* «No se nace mujer, se llega a serlo»[56], sintetizó en una frase el controvertido problema de la elección del propio sexo. La distinción entre sexo y género ayudaría a clarificarlo, pero en la medida en que mantiene el «sexo» como un reducto natural biológico complica la posible clarificación. En todo caso, el «rompecabezas ontológico» contenido en la frase muestra una serie de supuestos sobre la identidad personal, la identidad genérica, que necesitan para aclararse la concepción de la acción, la libertad y el reconocimiento de Simone de Beauvoir. La teoría feminista contemporánea ha reflexionado sobre los intrincados problemas que la obra de Simone de Beauvoir introducía, de manera que ésta se ha convertido en central en la discusión.

En *El Segundo Sexo* hallamos una concepción de la identidad de la mujer que cuestiona el esencialismo y se relaciona con el problema de cuáles son las condiciones de posibilidad de la «trascendencia» en la «condición femenina». En Simone de Beauvoir hay una nueva forma de «crítica» relacionada con la introducción de un problema específico: «la dominación masculina». De ahí surge un «nuevo sujeto» o, por decirlo más adecuadamente, una nueva clase de «libertad»: «una libertad en la condición femenina». ¿Cómo explica esa nueva libertad? En primer lugar, haciendo una crítica de lo que ha sido construido como «identidad femenina», o sea, la conceptualización de la mujer como «lo Otro». En segundo lugar, a partir de la defensa de determinadas concepciones de la «acción», la libertad y el «reconocimiento» en su obra filosófica. Desde estos dos supuestos, la pregunta: «¿Qué es una mujer?» no es en sentido estricto una pregunta por la «identidad» de las mujeres, sino por las posibilidades de una libertad que se satisface en la «condición femeni-

[56] Hay en castellano dos traducciones de la obra de Beauvoir. La más reciente es de 1998, Madrid, Cátedra, Instituto de la Mujer, Universitat de Valencia, colección Feminismos, prólogo de María Teresa López Pardiñas, y la anterior es de 1964, Buenos Aires, Siglo XX.

na». Por lo tanto, el problema a resolver en *El Segundo Sexo* no es la cuestión de la identidad de género, sino más bien la cuestión acerca de las posibilidades de «un ser humano» en esa especial clase de situación que es «la condición femenina».

Ahora bien, su concepción de la libertad, la acción y reconocimiento, cuya articulación introduce una forma especial de entender el sujeto, es imprescindible para explicar «cómo es posible la libertad en la condición femenina». Por decirlo de otra manera, Simone de Beauvoir mantiene una concepción del sujeto desde la ontología existencial que hace posible una «elección de género».

La filósofa defiende la idea de que nuestra relación con el mundo y con los otros sólo es posible mediante la acción. El actuar hace posible nuestra pertenencia al mundo. Al mismo tiempo, se trata de una «acción limitada», lo que implica estar «en situación». Para ella «la condición humana» es una acción paradójica en el sentido de que el proyecto humano define un objetivo y, al mismo tiempo, «cada objetivo puede ser superado»[57].

Los dos elementos que integran la acción son «la situación» y la existencia de los otros: «No puedo estar destinado exclusivamente a mí mismo», afirmará[58]. La idea del ser humano como trascendencia implica una clase específica de libertad. En su exposición sobre «Los Otros», Beauvoir define la libertad como «un querer para nada» en el sentido de que querer algo no es para Otro ni para uno mismo. Pero la acción libre necesita «reconocimiento» de mi situación como «fundada por otro, afirmando mi ser más allá de la situación» porque «el hombre es libre en situación»[59].

¿Cómo es posible para una mujer asumir la «construcción» implicada en «ser una mujer» y al mismo tiempo asumir su ser más allá de esa construcción? Dicho de otra manera, ¿es posible ir más allá de la identidad de género? Desde la concepción exis-

[57] Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?,* Buenos Aires, Siglo XX, 1965, pág. 63.

[58] *Ibíd.,* pág. 71.

[59] *Ibíd.,* págs. 88-90.

tencialista la respuesta a esta cuestión sería: es y no es posible. Es posible si entendemos «género» como una «condición», y no como la «identidad». No lo es en el sentido de que se trata de una condición muy constrictiva. Es posible porque cada sujeto —y la mujer como sujeto— se entiende como «trascendencia», como un proyecto que va más allá de su situación. Beauvoir defiende un concepto de trascendencia no generizado: decir que un logro femenino de la trascendencia es paradójico supone entender que el uso generizado que se ha hecho de la misma es equivalente a sus posibilidades más allá de ese uso[60].

Por otra parte, introduce «la ambigüedad» de ser libre y situado. Los otros no existen sino como objetos y nosotros sólo nos sentimos «sujetos» en nuestra intimidad y en nuestra libertad[61]. Ahora bien, sólo puedo actuar desde mi situación frente al otro; la acción es algo que sucede entre los seres humanos en la pluralidad. El reconocimiento de los Otros, seres humanos libres como yo misma, hace que yo sea posible como trascendencia. La acción necesita el reconocimiento, un reconocimiento que ha de ser consentido, recíproco, lo que implicará «un reconocimiento de mi situación como fundada por el otro, pero asumiéndome como "sí mismo" más allá de la situación»[62]. Beauvoir relaciona reconocimiento y trascendencia: el primero implica el reconocimiento del Otro como libre[63], y ha de ser recíproco.

[60] Sobre la afirmación de la «trascendencia», hay que tener en cuenta que no hay unanimidad dentro del feminismo acerca de las posibilidades de ese término filosófico. Así, Geneviève Lloyd critica ese término por considerar que es masculino, por lo que no se podría hablar de una trascendencia femenina. Sin embargo, habría que precisar, como hace Celia Amorós en «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», *Arenal, Revista de Historia de las Mujeres:* «no es lo mismo rechazar todo aquello que se presenta como universalista por entender que es masculino. La primera interpretación genera una atinada crítica al androcentrismo, mientras que la segunda la impide».

[61] Simone de Beauvoir, *¿Para qué la acción?,* pág. 99.

[62] *Ibíd.,* pág. 88.

[63] Hay que tener en cuenta el trasfondo hegeliano del problema, pero también la crítica de Hegel que conlleva. Beauvoir se situaría entre Hegel y Sartre en su concepción del reconocimiento.

Desde esta concepción de la acción, la libertad y el reconocimiento hay que interpretar su análisis de «la libertad en la condición femenina». La famosa frase de *El Segundo Sexo:* «No se nace mujer, se llega a serlo», es interpretada por Judith Butler como «una elección de género», lo que plantearía, dice ella, «un rompecabezas ontológico» porque habría que explicar «cómo puede ser el género, a la vez, una cuestión de elección y de construcción cultural»[64]. La forma de entender el sexo desde una perspectiva performativa lleva a Butler a afirmar que el «género es una complejidad cuya totalidad se pospone permanentemente». La cuestión entonces sería si es plausible alguna explicación de la acción y del sujeto que se avenga con esta definición de género. ¿Hasta qué punto puede serlo la de Simone de Beauvoir?

Desde su planteamiento, que describe la «experiencia vivida» de las mujeres, la fenomenología existencial aporta una de las mejores aproximaciones para dilucidar el problema de las relaciones sexo-identidad en términos de crítica esencialista, pero también limitando el constructivismo de Butler. La interpretación que hace Butler de la tesis de Beauvoir supone que tanto «género» como «sujeto» son construcciones, aunque tiene en cuenta la forma específica en que Beauvoir explica un «sí mismo situado», que supone un desarrollo de la acción, la libertad y la trascendencia que entiende al género como una «condición». La «condición femenina» es un límite real a las elecciones que realizamos, pero se mantiene la posibilidad de «elección» de una libertad humana que actúa. Beauvoir enfatiza a la mujer como individuo, de modo que «llegar a ser una mujer» puede entenderse como un complejo proceso en el que hay algo más que una interiorización mecánica del modelo de «mujer» construido socialmente. Es un proceso que ella define como «la experiencia vivida», sólo posible como una trascendencia en situación.

La interpretación de Butler capta las posibilidades que tiene la obra de Beauvoir para responder a los problemas que con-

[64] J. Butler, *El género en disputa,* cit.

lleva la «elección de género». Sin embargo, no agota todas las posibilidades de la ontología existencial: por una parte, por su constructivismo a ultranza y su rechazo del sujeto del humanismo[65]. Por otra, porque entiende la elección en un sentido débil[66], lo que supone que «el agente» resignifica las normas de género recibidas, pero no las trasciende. Como dice Celia Amorós, «elección» tiene una acepción fuerte en un sentido fundamentalmente ético-ontológico»[67].

Está claro que esta interpretación de la frase «no se nace mujer, se llega a serlo» la muestra como una tesis límite entre el constructivismo y el existencialismo. Butler es consciente de las virtualidades de la misma, pero considera como un límite el «sujeto» del humanismo que aparentemente contiene la frase. Y digo aparentemente porque desde mi punto de vista es necesaria la distinción entre humanismo e Ilustración para calibrar las posibilidades del «sujeto» que De Beauvoir propone. En efecto, si hacemos una distinción analítica entre humanismo e Ilustración y, al mismo tiempo, definimos la última como una actitud que articula «crítica y libertad», es posible sostener una concepción abierta del «sujeto». En este sentido, y no en un sentido humanista-doctrinal, habría que entender la filosofía de Simone de Beauvoir. Ella desarrolla una nueva forma de crítica vinculada al problema específico de la dominación masculina y desde ahí surge un nuevo sujeto, una nueva libertad: «la libertad en la condición femenina».

Conclusiones

La pregunta por el sentido del sexo y el feminismo apunta a una pluralidad de problemas que quizás sea excesivo tratar conjuntamente. Sin embargo, desvincularlos conlleva perder de

[65] Sonia Kruks, 1992, pone de relieve ese hiperconstructivismo, así como las diferencias entre el sujeto sartreano, que sería un sujeto vallado, y el de Beauvoir, «intrínsecamente intersubjetivo y corporizado».

[66] Celia Amorós, «Simone de Beauvoir: un hito clave de una tradición», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres.*

[67] Celia Amorós, *op. cit.*

vista el problema que interesa: una comprensión de la diferencia de los sexos no puede aislarse del dominio de un sexo sobre el otro. Como las aproximaciones son metodológicamente muy distintas parece que no se esté tratando de lo mismo. Si, además, se mantiene el prejuicio de que el feminismo sólo es una ideología se descarta de entrada la reflexión filosófica que aquél pueda originar.

La perspectiva que he defendido no pretende otra cosa que situar el problema en un nivel de «crítica feminista que es crítica filosófica». El debate con posiciones desconstructivistas, performativo-constructivistas, ontológico-existenciales, muestra la complejidad que este problema —el de la diferencia de los sexos— supone. Lo cual no significa en absoluto que mantenga una postura ecléctica. Al contrario, parto de la asunción de que el feminismo es una crítica filosófica posible al vincular el dominio sexual sobre las mujeres con las ideas de crítica y libertad.

Pero se presentan varias preguntas: ¿cómo puede ser compatible una crítica de la lógica binaria con el feminismo? Tal crítica parece posible desde la perspectiva de la performatividad del género en Butler. Ella apunta que el análisis de Derrida de «Ante la ley» proporciona las bases del análisis genealógico en el que ella se sitúa. Porque la diferencia metodológica no es obstáculo para definir el problema de fondo: «pensar radicalmente la historicidad de la experiencia, comenzando por la experiencia misma del pensamiento»[68]. Ambas concepciones critican la lógica binaria, pero mientras Derrida mantiene una «diferencia no dual» originaria, en Butler no habría nada originario. Al contrario, el problema del sexo depende de la performatividad de la agencia. Con lo que la alternativa a la lógica binaria no es la búsqueda de una originaria diferencia sexual pre-dual.

[68] Antonio Campillo Meseguer, *La invención del sujeto,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2001. Como afirma Campillo: «Derrida cree necesario hacerlo mediante un análisis "cuasi-trascendental" de las condiciones generales o regulares de la historicidad, mientras que Foucault cree necesario hacerlo mediante un análisis "cuasi-empírico" de las condiciones particulares o singulares de la misma», pág. 145.

Se cuestiona la relación binaria jerárquica, pero se mantiene que «el género es una complejidad cuya totalidad se pospone permanentemente». Por otra parte, Fraisse redefine el problema desde la perspectiva de la historicidad, más que de las condiciones de posibilidad de una estructura como la del ser-ahí. De manera que la «diferencia» que va más allá de la neutralidad sólo cobraría sentido al ser pensada desde la historicidad de la diferencia de los sexos. Es decir, la experiencia del pensamiento de la diferencia de los sexos es lo que proporcionaría el hilo conductor para el problema del sentido del sexo. Por lo tanto, diríamos que el nivel filosófico parte de la empiricidad-historicidad de la diferencia de los sexos y no se plantea una neutralidad ni una «diferencia» originaria.

Otro problema es el papel del dominio y las relaciones de poder indisolublemente unidas a esa historicidad de la diferencia de los sexos. Al vincular sexo y política el feminismo redefinió el sentido de ambos. Podríamos decir que la identidad de género es muy constrictiva, aunque sea posible su elección, pero no lo es tanto como para que no pueda subvertirse en términos que no impliquen dominio sexual, o sea unas relaciones de poder en las que «ser mujer» no tenga que definirse necesariamente como «ser dominada por el varón». Si la identidad como hombre o mujer —identidad sexual— depende de la forma de relación de dominio del otro en el deseo sexual, transformar la relación de dominio significará subvertir la identidad. Lo que el feminismo plantea es que lo que puede llegar a ser la identidad de una mujer no tiene por qué implicar ser dominada por el varón[69].

Habría que calibrar hasta qué punto la definición de esa propuesta feminista implicaría estar dentro del discurso del humanismo y, en consecuencia, estar limitado por el lenguaje de

[69] Para una clara apreciación de los distintos modelos de análisis en sociología del género y sus posibles consecuencias para el feminismo (posibilidad o no de eliminar el dominio) véase Julia Varela y Fernando Álvarez Uría, «Sociología del Género. Algunos modelos de análisis», *Archipiélago,* 30. Los autores establecen la diferencia entre un análisis como el de Pierre Bourdieu, que «convierte la dominación masculina en una especie de trascendental histórico privado de historicidad», y el de Norbert Elias.

una racionalidad universal. Pero podemos comprobar que la misma J. Butler, que cuestiona el universalismo y el humanismo, sin embargo, llega a matizar su postura respecto de la universalidad dándole un uso estratégico al término: «En el libro tiendo a concebir el reclamo de "universalidad" como una forma de exclusividad negativa y excluyente. Sin embargo me di cuenta de que ese término tiene un uso estratégico importante precisamente como una categoría no sustancial y abierta. Así logré entender cómo la afirmación de la universalidad puede ser proléptica y performativa, conjurar una realidad que ya no existe, descartar la posibilidad de una convergencia de horizontes culturales que aún no se han encontrado. Así llegué a un segundo punto de vista de la universalidad según la cual se define como una labor de traducción cultural orientada al futuro» (página, 18). Por otra parte, la concepción de Beauvoir aporta las bases de un feminismo existencial que implica una afirmación de un sujeto individual mujer. No define «las mujeres» como un genérico cuya «identidad» queda marcada por su diferencia sexual. Siempre hay un límite individual. Es necesario, pues, abordar todos estos problemas atendiendo a articular la necesaria distinción de niveles: individuo, género, universalidad. Que se pueda «elegir» el género plantea, en efecto, un «rompecabezas ontológico». Pero, curiosamente, es ese rompecabezas el que hace posible desarrollar un discurso de vindicación para las mujeres. Por lo tanto, el feminismo que identifica el dominio sexual —el dominio por el sexo— está en condiciones de poder ofrecer a las mujeres una propuesta clara, aunque complicada, de su asunción de autonomía y de su falta de reconocimiento, lo que establece las condiciones para una identificación colectiva. Todos ellos son múltiples problemas que requieren otros análisis.

Bibliografía

Amorós, Celia, «Simone de Beauvoir: Un hito clave de una tradición», *Arenal. Revista de historia de las mujeres,* vol. 6, núm. 1, enero-junio de 1999, Universidad de Granada, Instituto de la Mujer del MAS, págs. 113-134.

BEAUVOIR, Simone de, *El Segundo Sexo,* Buenos Aires, Siglo XX, 1964. Hay otra edición más reciente: *El segundo sexo,* 2 vols., Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1998.
— *¿Para qué la acción?,* Buenos Aires, Siglo XX, 1964.
BUTLER, Judith (1991, 1999), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad,* Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, México, Paidós, 2001.
CAMPILLO MESEGUER, Antonio, *La invención del Sujeto,* Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
CAMPILLO, Neus, «El significado de la "crítica" en el feminismo contemporáneo», en Celia Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía,* Madrid, Síntesis, 2000.
COBO, Rosa, «Género», en *10 Palabras clave sobre Mujer,* Celia Amorós (coord.), Madrid, Editorial Verbo Divino, 1998.
COLLIN, Françoise, «Diferencia y Diferendo: la cuestión de las mujeres en la filosofía», en AA.VV., *Historia de las mujeres,* tomo V, Madrid, Taurus, 2000, págs. 291-321.
DERRIDA, Jacques, *Psyché, Inventions de l'autre,* París, Galileé, 1987.
— *Points de Suspension,* Entrevistas, París, Galileé, 1992.
— *Espolones. Los estilos de Nietzsche,* Valencia, Pre-textos, 1997.
FEMENÍAS, María Luisa, «Contribución de la Teoría del Género a la Antropología Filosófica», *Clepsydra,* Universidad de La Laguna, 1, 2002.
FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad.1. La voluntad de saber,* México, Siglo XXI, 1977.
FRAISSE, Geneviève, *La diferencia de los sexos,* Buenos Aires, Manantial, 1996.
GUERRA PALMERO, María José, «Género: debates feministas en torno a una categoría», *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres,* vol. 7, núm. 1, enero-junio de 2000, Universidad de Granada, Instituto de la Mujer MAS.
HARAWAY, Donna J., *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la Naturaleza,* Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1991.
HEIDEGGER, Martin, *Ser, Verdad y Fundamento,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1975.
— *Introducción a la filosofía,* Madrid, Cátedra-Universitat de València, 2000.
LORITE MENA, José, *El orden femenino, origen de un simulacro cultural,* Barcelona, Anthropos, 1987.

MILLET, Kate, *Política Sexual,* México, Aguilar, 1975. Hay edición más reciente: *Política sexual,* Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1995.
POSADA KUBISA, Luisa, *Sexo y Esencia,* Madrid, Horas y horas, 1998.
VALCÁRCEL, Amelia, *Sexo y Filosofía. Sobre «Mujer» y «Poder»,* Barcelona, Anthropos, 1991.
VIOLI, Patrizia, *El infinito singular;* Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1991.
WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer;* Madrid, Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, 1997.

Capítulo 4

Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado

Cristina Molina

Introducción

Las versiones «débiles» del género que lo definen puramente desde la representación personal y subjetiva y lo describen en su vertiente sociológica (como rol o apropiación de normativas de «lo femenino») tienen en común el presentarse en metáforas estéticas y lúdicas como el teatro, el carnaval, el circo o la parodia. Ello arranca de la consideración fundamental del género como un mero producto discursivo, es decir, como una suerte de guión que nos encontramos escrito y que permite sólo la representación o el intercambio de papeles. Esta consideración oculta la organización social de poder que ello implica, a saber —y para seguir con la misma metáfora— el poder de escribir los guiones y de asignar los papeles.

Si nos atenemos a la versión «fuerte» del género en su vertiente objetiva como aparato que organiza un sistema social desigual entre los sexos (G. Rubin, 1975), es decir, si el concepto de género se define desde su fundamental asimetría en el ejer-

cicio del poder, como poder de dominio de los hombres *sobre* las mujeres (Kate Millet, 1969), ello no añade nada al concepto de *patriarcado* (Celia Amorós, 1992)[1].

Aunque muchas teóricas feministas han dejado de hablar de *patriarcado* en favor de *género*, me interesa distinguir (aunque sea analíticamente) uno y otro concepto en orden a hacer visible *la fundamental dimensión de poder* que tiene el género como construcción interesada, venciendo la tentación constructivista postmoderna de reducir el género a su producción discursiva como un «libreto» y a su consiguiente representación de roles genéricos.

Con ello quisiera, además, liberar al género de la excesiva carga explicativa y del protagonismo exclusivo que se le ha dado como determinante último de las relaciones de poder de los hombres sobre las mujeres. Pienso que esta categoría no ha sido pensada como «explanans universal» ni narrativa única de la situación de muchas mujeres que son oprimidas por el entrecruzamiento con otras variables para ellas tan contundentes como el género, a saber la sexualidad, la raza, la clase o la religión. Las feministas negras y chicanas y las feministas lesbianas han acusado esta postura de «colonialista». Por todo ello, he preferido seguir utilizando el concepto de *patriarcado.*

El patriarcado, como poder de los hombres sobre las mujeres, daría cuenta del género y, en su dimensión histórica, en la historia de sus complicidades para mantener sus intereses de dominio daría cuenta igualmente del entrecruzamiento del género con otras variables.

La metáfora espacial me parece adecuada para caracterizar al patriarcado *en su dimensión generizante* o productora de espacios de género. El patriarcado se definirá aquí, y desde el género, como el *poder de asignar espacios* no sólo en su aspecto práctico colocando a las mujeres en lugares de sumisión, sino en su aspecto simbólico, es decir, nombrando y valorando esos espacios de las mujeres como «lo femenino». Y más allá de su

[1] Cfr. Celia Amorós, «Notas para una teoría nominalista del patriarcado», en *Asparkía,* Universitat Jaume I, Castellón, 1992, págs. 41-48.

dimensión genérica, el patriarcado consistiría en este *poder de «nombrar», de establecer la diferencia entre él y lo que no es él, de establecerse como diferencia y como referencia, como sujeto y como dueño del lenguaje.*

El patriarcado sería una suerte de «topo-poder» (C. Molina, 1987) del varón sobre la mujer donde él se sitúa en el centro (androcentrismo) de cualquier lugar, de cualquier deseo y de cualquier referencia de lo humano. El topo-poder se confunde, en cierto sentido, con el «todo-poder» (que sería su primer análogo). Lo mismo que el dios bíblico, el varón crea el mundo por un acto de su deseo separando (o excluyendo) la Luz de las Tinieblas, (el ser del no-ser, lo positivo de lo negativo), diferenciando (valorando) y colocando las cosas en *su sitio*. Por un «fiat» de su deseo, él señala los espacios de las mujeres y constituye «lo femenino» (o, en el caso de Dios, a las criaturas), permitiéndose él (o ÉL) quedarse en todas partes o en las más valoradas, a las que nombra los espacios de «lo masculino».

Y como el dios que necesita a sus criaturas para que lo reconozcan y lo alaben, para que lo amen y le obedezcan, el hombre necesita a la mujer por las mismas razones, como un espejo —como decía V. Woolf— donde se refleje su gloria y desde donde se constituya como autoridad.

El género sería la operación y el resultado de ejercer este poder del patriarcado *de asignar los espacios* —restrictivos— *de lo femenino* mientras se constituye lo masculino *desde el centro*, como lo que no tiene más límites que lo negativo, lo abyecto o lo poco valorado (como el mismo Dios cuyo único límite son los espacios del Mal).

El género es así una construcción del patriarcado que *produce* «lo femenino» (desde el poder de nombrar y de asignar espacios) y que, por otra parte, en la medida en que así es descubierto, permite —o ha permitido— a las mujeres reales reconocer el carácter fundamentalmente artificial e ideológico de la construcción genérica. El género es una instancia crítica de excepción que pone de manifiesto el interés de poder que hay detrás de las ordenaciones genéricas. Si no se usa como instancia crítica, sino como descripción de la organización social, por

ejemplo, nos encontraremos con explicaciones funcionalistas neutras de los géneros como roles complementarios y, por ello, útiles cuando no esenciales a la marcha social.

Entonces el género ha de tomarse como una expresión —no la única— del poder del patriarcado y como una categoría analítica —en el mismo sentido que la «clase»— que permite descubrir esas relaciones de poder, ese *subtexto genérico* en los espacios adscritos a lo femenino, donde se pone de manifiesto la exclusión de las mujeres.

Si se reduce el género a su producción discursiva, obviando su dimensión de expresión del poder patriarcal y de la autoridad implícita para nombrar «lo femenino», la lucha feminista se resolverá en una suerte de *revoluciones interiores*, o resistencias individuales, llevadas por el esfuerzo de descolocarse —o des-identificarse— cada cual de los lugares y normas genéricas, sin cuestionarse el poder que hay detrás.

Aquí defiendo que esta postura sólo puede ser válida para las mujeres que han alcanzado cierto poder, cierto grado de autoridad, para permitirse estos juegos de «dislocación» o de «salirse del plato» de su género, como quien cambia alegremente de máscara. Traspasando las fronteras de sus lugares genéricos, mujeres concretas en ciertas *posiciones de poder* (desde luego, no las que estén en situaciones de opresión y explotación elementales) pueden decir que luchan contra el patriarcado, porque, desde la valoración y las prácticas que puedan hacer ellas desde posiciones de (cierta) autoridad, producen otras representaciones, otras imágenes de La Mujer que ayudan a desestabilizar los lugares de «lo femenino».

En su dimensión histórica, el patriarcado va cambiando y, aunque atento siempre a sus intereses, va adaptándose a las condiciones sociales del momento. Así, pueden cambiar igualmente los lugares y los nombres de «lo femenino» aunque (y para que) se sigan manteniendo las jerarquías. Desde la situación de las mujeres occidentales de países avanzados, el poder patriarcal ya no se define tanto, en palabras de A. Jónasdóttir (1993), por situaciones de desigualdad formal ni de opresión en la asignación de espacios prácticos de discriminación, cuanto por el poder del amor, donde el patriarcado extrae una impor-

tante plusvalía de la capacidad de amor y cuidado de las mujeres con el fin de habilitar a los hombres como personas completas y autorizadas. El patriarcado desplaza su poder hacia el campo del deseo en su interés de siempre en apartar a las mujeres de los espacios de poder.

El patriarcado aquí nombra lo femenino como Amor (ya no como servidora o esposa del hombre) y lo masculino como lo digno de ser amado, lo necesario (para las mujeres) de amar, el ideal del deseo femenino. Esta dimensión simbólica se dobla con la asignación práctica de los espacios de lo privado, no ya como lugar de trabajo, sino como espacio de lo emocional y sexual, espacios donde se dan las relaciones cotidianas entre los sexos, donde mejor se expresa hoy, en nuestras sociedades avanzadas, el poder patriarcal que ya no ejerce la violencia, sino que seduce a las mujeres para que encuentren su plenitud en el amor.

Pero ni aun en estas circunstancias puede la lucha feminista centrarse en una única «revolución interior» con la consigna, por ejemplo, de «dejar de amar» (salirse de su espacio nombrado) y constituirse en sujetos de deseo, o en Amadas rehabilitadas de una vez de sus heridas narcisistas de «niñas sin madre». Para ello hace falta, otra vez, *poder*, no sólo para lograr leyes de repartos justos de tareas en lo privado, o buscar el poder de los medios para promover otras imágenes de Mujer, sino conquistar la *autoridad* para hacer valer estas imágenes y para abandonar esos lugares del trabajo emocional, sin culpas ni mayores consecuencias.

El peligro de creer que se puede salir de los espacios de género subvirtiendo sus normativas en la vida personal, es decir, tomándolas como meras actuaciones o representaciones de papeles, sigue siendo la transposición en clave estética de las reivindicaciones éticas del feminismo sin tener en cuenta las relaciones de poder en que consiste fundamentalmente el patriarcado; sobre todo, el peligro está en desactivar la lucha feminista al pensar que no es necesaria ya otra lucha que la personal interior, porque con esta «revolución interior» se adquiere poder (interno) y, por lo tanto, la fundamental asimetría patriarcal queda disuelta. Desde este

punto de vista individualista y voluntarista de corte estoico ha podido anunciarse, sin mayor problema, «el final del patriarcado»[2].

El género en la teoría feminista. Lo que explica y lo que complica el género

Desde los años setenta, la tematización del género ha sido considerada como un punto clave en el desarrollo de la teoría feminista. El género fue adoptado, en principio, como una *categoría analítica* esencial para estudiar cualquiera de las ciencias humanas, categoría más afinada que las de «clase» o «raza», que así enriquecería los análisis clásicos de las ideologías implícitas en los textos. Todas las disciplinas podían enfocarse desde el punto de vista del género, lo que significaba someter sus discursos a un análisis de *quién habla* (sujeto hombre o mujer) y *para qué o para quién habla*, desde donde tomarían sentido los textos en cuestión.

Animadas por el rendimiento teórico del género como una instancia crítica de excepción, las feministas promueven los llamados «estudios de género», que poco a poco fueron convirtiéndose en sinónimos de feminismo y coextensivos de «mujeres».

En su acepción más general, y desde su formulación por la antropóloga Gayle Rubin (1975), se llama «género» al producto de representaciones, espacios, características, prácticas y expectativas que se asignan a los hombres y (sobre todo) a las mujeres a partir de su diferencia biológica y como si fuera algo que derivara naturalmente del hecho biológico-sexual.

La crítica feminista se centra en la distinción entre sexo y género, biología y cultura; critica y se enmarca así en la defensa de la dicotomía naturaleza-cultura, en un esfuerzo por sacar a las mujeres de la categoría de naturaleza para colocarlas en la

[2] Cfr. *Sottosopra Rosso,* Librería de Mujeres de Milán, «El Final del Patriarcado», trad. Milagros Rivera, Barcelona, Llibrería de les dones, 1998.

cultura como seres sociales que son definidos (como *femeninos).* Así se muestra el género en su carácter esencialmente construido como un producto de la cultura, que no tiene nada de natural ni necesario y que, por lo tanto, es una situación que se puede desconstruir y cambiar.

Enseguida empiezan a descubrir y problematizar muchos supuestos ocultos en la noción de «género», en primer lugar la misma oposición binaria entre *sexo* y *género* que fundamentaba el carácter cultural del género frente al natural —biológico— del sexo. Porque ¿hasta qué punto podía afirmarse que el cuerpo es sólo *fisis* sin significados culturales escritos? ¿No han sido el sexo y la sexualidad también construidos y, en cierta manera, «generizados»? Y el género entonces, ¿cómo opera? ¿Es una característica estructural de las relaciones de poder? ¿Se puede liberar al género de la jerarquía o el género es la manera primaria de significar la misma jerarquía? ¿Puede considerarse el género como una relación de poder o más bien como los efectos en nosotras de una normativa para nuestra identidad subjetiva? ¿Se trata de un producto de la socialización o de la atribución? El género, ¿será sólo un efecto del lenguaje o un modo de percepción?

Aquí se recogerán algunas de estas cuestiones, elaborándolas en la medida en que, a mi entender, visibilicen y expliquen de la mejor manera posible la situación actual de las mujeres y, además, iluminen ciertas estrategias plausibles y posibles de lucha. Quisiera atenerme a lo que Celia Amorós denomina el «test de Fraser» como criterio que señala claramente los intereses emancipatorios de una teoría feminista. Según Amorós, y a partir de los principios pragmatistas enunciados por Nancy Fraser en el artículo «The Use and Abuses of French Discourse Theories for Feminist Politics», para justificar la conveniencia o no de elegir ciertos paradigmas en una teoría dada, es necesario que tal teoría *visibilice y explique* la situación de las mujeres (no de un grupo) y ofrezca estrategias razonables de emancipación.

Desde este punto de vista y con estos intereses quisiera señalar lo que el género es capaz de explicar y las prácticas de emancipación que puede promover y, al mismo tiempo, señalar

las complicaciones y confusiones a que puede dar lugar el tomar el género como *explanans* universal de la opresión de las mujeres. No es casual, como señalé en otro sitio *(Debates sobre el género,* 2000, 257), la creciente desilusión que manifiestan muchas teóricas feministas respecto a la utilidad del género. Hasta los títulos de escritos recientes revelan esta situación que Bordo calificaba como «escepticismo del género» (Bordo, 1993). Véanse, por ejemplo, *Géneros y Malestar* (Flax, 1990), *Conflictos de Género* (Butler, 1990), *Confundiendo el Género* (Hawkesworth, 1997).

Teresa de Lauretis llama la atención sobre los límites del género y los obstáculos que puede representar para el pensamiento feminista (Lauretis, 1996, trad. castellana, 1999, 33). Señala De Lauretis que, en la medida en que el género pone el acento en la diferencia sexual —y en los conceptos y efectos de significación de la misma—, esa diferencia acaba por ser la Diferencia *(differance)* de la mujer con respecto al hombre (que se tomaría como punto de referencia), situando así el pensamiento crítico de las feministas dentro de los mismos términos dicotómicos del patriarcado occidental.

Por otro lado, al articular la diferencia genérica como universal (lo masculino frente a lo femenino) se hace muy difícil explicar las diferencias entre las mujeres y sus diversas situaciones y experiencias de opresión (Lauretis, 2000, 34).

El género como categoría analítica ha tenido un importante rendimiento explicativo de la situación de las mujeres. Desde este punto de vista, el género funcionaría como *una herramienta hermenéutica aplicada a desnaturalizar las relaciones de poder en cuanto descubre «lo femenino» y «lo masculino» como espacios o construcciones culturales interesadas*. Y el género como categoría analítica también *visibiliza* las constricciones normativas de lo femenino y las formas de su interiorización.

Como categoría analítica, el género tiene la capacidad de desnaturalizar lo femenino, de irracionalizar así esta sujeción de las mujeres a espacios y normativas, y de hacerla ver como «ficción reguladora» (imposición de límites con la metáfora de lo cerrado) en cada tiempo y lugar.

Desde este horizonte diríamos que no hay que ontologizar el género convirtiéndolo en una organización social transcultural y esencial en la historia, ni en una identidad común de las mujeres. El género delimita, define y expresa más bien una *posición* social que tiene la función de constituir a los individuos históricamente en «hombres» y en «mujeres» por un proceso de apropiación subjetiva de sus normativas y representaciones. El género expresa diferencias jerárquicas entre lo masculino y lo femenino, pero también *las produce* a través de sus discursos sobre la Diferencia. Por ello, y en la línea de Foucault, puede hablar Lauretis de una «tecnología del género» donde éste es a la vez el *producto y el proceso* de varias tecnologías sociales, de discursos y representaciones, aunque tenga sus implicaciones concretas en la vida material de los individuos (Lauretis, 2000, 36).

Tomar el género como una *producción semiótica* que asigna significados y valores a «lo masculino» y «lo femenino» da un importante rendimiento a la hora de explicar las identidades genéricas construidas según las tecnologías de las que habla Lauretis, en las cuales la representación del género incide sobre su construcción subjetiva y la autorrepresentación subjetiva incide sobre su construcción social (Lauretis, 1993, 43), en la medida en que es capaz de crear o recrear otras representaciones. Este entendimiento del género como producción discursiva ofrece también la posibilidad de acción contra el género, en la forma de una autodeterminación en el nivel subjetivo, desde el momento en que permite otros discursos de resignificación crítica que desestabilicen las representaciones al uso.

Pero si, en el otro extremo, se considera el género en su dimensión de *poder* como *explanans* universal y último de la opresión de las mujeres, como explicación de las relaciones de poder de lo masculino sobre lo femenino, convengo con Celia Amorós en que ya el feminismo ha acuñado el concepto de *patriarcado* que resulta más revelador. No se puede disolver la diferencia de los sexos en una categoría sociológica como género (Tubert, 1991, XII). Además, no todas las mujeres están oprimidas de igual modo por el género. Las hay que lo están,

fundamentalmente, por el sistema sexual, por las organizaciones del deseo que marcan el deseo permitido (y /o valorado) y el deseo prohibido (y/o definido como perverso).

El género tampoco visibiliza otra opresión que sufren las mujeres: la relativa al cuerpo (que ha sido vendado, mutilado, encorsetado, medicalizado y sometido a incontables curas y dietas). Y da por supuesto, por dado, por natural, esa otra construcción cultural que es el cuerpo femenino.

La reivindicación de un cuerpo mudo, sin inscripciones culturales, puede deslizarse hacia el biologismo. Porque lo que en realidad nos oprime no es el cuerpo, sino la mediación de lo social, los discursos sobre el cuerpo, las manipulaciones sobre el cuerpo, a partir de esos discursos (R. Osborne, 1993, 75).

Si el género se considera como la explicación última de la opresión femenina, tampoco daría cuenta de la situación que sufren las mujeres lesbianas para quienes su identidad ni siquiera estaría designada desde el género, sino sencillamente negada pues se sitúan fuera de las relaciones heterosexuales que convierten a lo «femenino» en lo Otro. Ellas ni siquiera serían «mujeres», pues no pueden estar definidas en relación con el deseo masculino. Se obvia así la lucha que sostiene buena parte de ellas por construirse una identidad más allá de los marcos genéricos hetero (sexualmente) designados.

Por todo ello, parece preferible referirse al *patriarcado* como explicación de esas relaciones de poder que están *detrás del género* para posibilitarlo y formarlo. Es, al fin, el patriarcado omnipresente el que asigna espacios en *cuanto tiene poder* para asignarlos. El patriarcado nombra, asigna espacios genéricos y, de acuerdo a ello, propone normativas y modelos que se adapten a y reproduzcan los géneros.

El patriarcado es el poder que subyace en la asignación de espacios y en la valoración de las representaciones, es la *autoridad para nombrar y establecer las diferencias.* En la práctica histórica como «pacto metaestable entre varones» (Celia Amorós) puede revestir diversas formas e imaginativas combinaciones en su papel opresor: puede aquí aliarse al capitalismo o allí al racismo. Puede oprimir por género o por sexo (sexualidad).

Incluso la opresión-exclusión de las lesbianas se puede explicar desde el interés del patriarcado por evitar una definición del deseo femenino fuera de sus marcos referenciales.

Ética y estética del género

El feminismo es una ética en la medida en que su interés es conseguir un estatuto de dignidad y autonomía para la mitad de la humanidad y diseña las estrategias para cambiar las prácticas injustas y los hábitos perversos a que ha dado lugar el patriarcado. Es una ética —dice Celia Amorós— «que trabaja para crear las condiciones de posibilidad en las que toda la especie humana podría asumir realmente un protagonismo ético» (Amorós, 1985, 111), es decir, es un empeño en la construcción de paradigmas de conducta universalizables, cosa que ahora, en las condiciones de opresión de un sexo por otro, no es posible.

Si las reivindicaciones y la lucha feminista se centran en la desestabilización del género, olvidando que éste, además de una producción discursiva, es un *efecto del poder y la autoridad patriarcal* para asignar espacios y exclusiones (en el poder, en los recursos), entonces se corre el peligro de transponer las reivindicaciones éticas del feminismo en unas claves estético-lúdicas que desactivan la lucha de las mujeres.

El feminismo no es inmune a la inflación de discurso que padecen muchas teorías postmodernas. La consideración del género como una producción puramente discursiva tiene su exponente más significativo en la autora Judith Butler, que en su obra *Gender Trouble* (1990) defiende que el género es «un marco regulativo, discursivamente producido que sujeta (y obliga) a actuaciones repetidas, de modo que produce la apariencia de una necesidad natural» (1990, 33). El género entonces no tiene más realidad que sus propias representaciones *(performances)*.

Definir el género desde su producción discursiva da un rendimiento importante a la hora de dar cuenta de la *identidad sexual y del deseo subjetivo* porque si el género (femenino) es producido desde discursos de exclusión que sujetan a actuacio-

nes repetidas, la lucha contra el género puede hacerla cada cual desde contradiscursos de inclusión, desde otras representaciones que serían como cambiar de papel, ya que el mismo género es una «ficción reguladora». La lucha contra esta exclusión se diseña como inclusión en todos los roles y prácticas genéricas, en la posibilidad de adoptar cualquier papel, de transgredir cualquier normativa de género, cualquier identidad sexual, sin tomarse demasiado en serio ninguna porque todas son, al fin, *performances.* Metáforas estéticas y lúdicas expresan este juego de la diversidad («en la variedad está el gusto», dice el refrán) donde cada cual podría elegir su género o dirigir su deseo «a la carta», en expresión de Celia Amorós.

En cualquier consideración subjetiva del género (es decir, en el modo en que las normativas genéricas se introyectan) las estrategias se diseñarán alrededor de *revoluciones interiores* que tienen como objeto cambiarnos a nosotras mismas a través de voluntarismos, en contraprácticas de «lo femenino» y en la presentación de contramodelos (o *contrahormas*, como diría Amelia Valcárcel). Ello arroja un rendimiento importante a la hora de construir los necesarios modelos para nuevas imágenes de las mujeres, acción nada desdeñable por cierto, pero sólo aplicables en situaciones de cierto poder social en las mujeres, en los países en que ellas hayan ganado la autonomía. Porque no hace contradiscursos, ni resignifica, ni habla quien quiere, sino *quien puede*, *quien tenga autoridad para hacerlo*. Para escribir el propio guión hay que tener capacidad para escribirlo y fuerza para mantenerlo.

Pero Butler piensa que no hay guión escrito previo a los géneros, no hay más poder que el del discurso, el del texto. Y en el texto postmoderno como en la Red, en Internet, entra cualquiera y con cualquier identidad.

Es cierto que hoy se tiende a ocultar el guión en las representaciones. Un medio de masas como es la televisión se ha hecho eco de esta tendencia porque desde la moda de los «culebrones», donde se muestran héroes y heroínas de la vida cotidiana, se pasa al *reality show* donde desaparece el guión. El fenómeno de «la casa de cristal» que televisaba en vivo y en directo las actividades triviales y cotidianas de una muchacha

chilena, y las subsiguientes ediciones de «Gran Hermano», pueden entenderse como *performances* sin guiones previos y sin componentes de ficción. Realmente, aquí ya no hay discurso sino gesto, pura representación gestual. De hecho, en «la casa de cristal» no se oía ni una sola palabra de la protagonista. Los discursos los emprendían los espectadores en su calidad de *voyeurs*.

Las metáforas estéticas y lúdicas son las que mejor se ajustan a la descripción y a las estrategias del género en esta vertiente discursiva. Si el género es una máscara, una ficción, una representación, las metáforas maestras en su descripción remiten al teatro, y más allá al carnaval, porque allí no hay guión previo y todo el mundo puede disfrazarse: todos los disfraces están permitidos, todos valen igual. En los bailes de máscaras las leyes se rompen, el orden se trastoca: es la proyección del deseo de un «mundo al revés», aunque sea por un día, *la manhã de Carnaval*, *el mardi gras* carioca al que sigue el día corriente donde se esfuma la ilusión y la carroza vuelve a ser calabaza. En carnaval se vivencia, de alguna manera, cómo el poder y la importancia no nos corresponden por méritos ni por naturaleza, sino por azar, por karma, por disfraz. Es el triunfo de la apariencia como en el barroco, aquel siglo fastuoso, que monta la retórica de tanta escenografía quizá como contrapartida a tanto discurso sobre la mortificación de la carne. Pero el carnaval tiene su día siguiente, igual al día anterior a la fiesta, donde perduran las jerarquías. El carnaval, como dijo Adorno, es «la revolución sustitutiva de los pobres», de los que no tienen poder cotidianamente y se les concede el reinado de la insolencia por un día, la transgresión de las normas para que todo siga igual al día siguiente.

La metáfora de la máscara invita a cambiar de identidad de un modo sencillo. Dicen que «el hábito no hace al monje», pero no es tan simple el asunto. De hecho el vestuario fue siempre un signo de estatus y obligaba a comportarse según el estatus. Al cambiar el Antiguo Régimen, los revolucionarios franceses se aprestaron a diseñar un vestuario acorde con el nuevo espíritu, según recoge el excelente texto y las exquisitas reproducciones

de modelos en la *Enciclopedia del Arte* de Franco María Ricci[3]. Si el vestido es el más significativo de todos los símbolos corporales, la Revolución fue también un asunto de modas; un «debate entre la seda y el algodón», como constató con sabiduría Balzac unas décadas más tarde. En 1790, junto a los periódicos políticos de Marat, Desmoulins o Hebert, se publica el *Journal de la Mode* donde se describe cómo han de vestirse quienes querían ser considerados patriotas. Mientras los trajes se aligeraban y la libertad en el vestir fue declarada en el *Moniteur Universal* del 8 del Brumario de 1793, con licencias especiales para las mujeres para llevar pantalón, Robespierre seguía usando pelucas empolvadas y trajes sofisticados e impecables de seda. La caída del corsé fue también un signo de las sufragistas. Betty Friedan recuerda que a las feministas de los sesenta se las llamaba las «sin sostén».

Pero disfrazarse, ponerse o quitarse máscaras no es en sí un signo de liberación. De entrada, hay máscaras que no queremos por lo que significan, como las del chador, o las de Reina del Hogar, o la de la doble jornada. Por otro lado, quienes tengan puestas esas máscaras restrictivas tienen que contar con el poder suficiente para arrrancárselas. Butler puede animarnos a cambiar de disfraz, pero ello sólo sería posible para las que estuvieran de vuelta de la Revolución, para las que ya hubieran tomado la Bastilla de la igualdad. O para aquellas que no lo necesitaran como María Antonieta, que popularizó el disfraz de pastorcita entre los jardines de las Tullerías, cosa que no podían hacer, por supuesto, las verdaderas pastorcillas. Además, las pastoras reales o las que siempre han sido pobres no encontrarían encanto alguno en tales disfraces porque sin mediación, sin estar de vuelta del bienestar, no hay belleza en el disfraz de pobre. La pura inmediatez de la pobreza o de la falta de poder no puede producir una «moda obrera», como se anuncia hoy *(El País,* 20, V, 2001). Sólo para los llamados «bobos» (burgueses y rebeldes a la vez) puede tener éxito esta moda donde la ropa

[3] Sigo el excelente texto que Giuliana Chesne Dauphiné, *«Journal de la Mode et du Goût:* La revolución elegante», escribió para el tomo I del siglo XVIII en dicha *Enciclopedia del Arte* de Franco María Ricci.

usada y prelavada sustituye a la estrenada y la camioneta al deportivo. Cuando se da el *a priori* del dolor o la falta de recursos, es cuando las cosas se nos acercan demasiado «hasta tocarnos» como decía W. Benjamin y ya no hay mediación que valga para hacernos degustar tales máscaras. No hay lugar entonces para la estética ni para juego alguno.

Así, la elección de géneros a la carta es un juego transgresor y puede que liberador, pero sólo puede practicarse como tal cuando no hay necesidades más perentorias que atender. Sólo para este auditorio de «elite» puede tener sentido la estrategia de Judith Butler. Ella habla para las mujeres en Estados de Bienestar donde la igualdad está por lo menos reconocida en las leyes. Habla para las que están tocando el «techo de cristal», en el mismo sentido que Jónasdóttir. Habla para las que tengan pendiente sólo la «revolución interior» a la que se refiere Gloria Steinem. Y habla desde el sujeto lésbico, al que le interesa de forma perentoria encontrar su identidad más allá de la economía heterosexual.

La concepción performativa del género en Butler remite también a una metáfora lingüística en el sentido de Austin. Las *performances,* según Austin, son expresiones ejecutivas, frente a las que simplemente cuentan algo. Se hace algo al usarlas; por ejemplo cuando digo: «me disculpo», «te bautizo», «lo prometo», son expresiones que intentan promover algo.

En este sentido el género como *performance* no es sólo representación, sino que promueve prácticas. Pero dentro de su marco teórico puramente constructivista no puede ofrecer normativas para elegir entre unas prácticas y otras porque no hay nadie detrás que escriba el guión.

Es cierto que desde cualquier paradigma de pensamiento hoy se acepta que todos estamos insertos en una narrativa previa, en discursos que nos preceden. Me interesan al respecto las descripciones de S. Benhabib cuando habla de la identidad, a la que define en relación a una «red de interlocución» (1999, 344). Yo soy— dice Benhabib— en relación con ciertos interlocutores, con ciertos *partenaires* en mi conversación. La respuesta a la pregunta de «quién soy yo», simplemente implica la referencia adónde estoy, desde dónde o a quién hablo o

puedo hablar. Tener una identidad —sigue la autora— es insertarse a sí misma en una red de interlocución, saber cómo contestar cuando se dirigen a una y aprender cómo dirigirse a otros. O lo que es lo mismo: aprender a ser *partenaires* en esa narrativa. Nuestra capacidad de agencia —concluye— consiste en tejer con esa narrativa y con fragmentos de otras una historia de vida que tenga sentido para nosotras. Desde este planteamiento, Benhabib, reconociendo el texto previo que nos encontramos escrito, da cabida a la elección, al modo de insertarse en esa narrativa. Si tomáramos la metáfora cinematográfica, diría que en esta red de interlocución se ofrece al sujeto la posibilidad, si no de escribir el guión, sí al menos de hacer el montaje propio con las escenas que se encuentra.

Una anécdota que se cuenta en las escuelas de cine, es el experimento que se hizo en un curso con las escenas de la película *La diligencia,* de John Ford, demostrando que, con las mismas tomas, podían contarse historias muy diferentes dependiendo del montaje. Del montaje surgirá el guión que puede ser una historia de amor o de terror.

Obviar el poder del montador y del guionista significa arriesgarse a hacer una malísima película. Así lo entendió también Orson Welles, que hacía de director, guionista y montador. Las películas así hechas (como *Ciudadano Kane)* eran verdaderamente «suyas» y contaron la historia que él quiso.

En este sentido, quizá no podamos ser autoras y directoras en nuestras historias, pero sí «montadoras» con el material rodado, donde se vaya diseñando nuestro propio guión.

Género y poder. La metáfora espacial. El patriarcado como poder de nombrar y de asignar espacios

Obviar u ocultar la fundamental dimensión de poder que encierra el género me parece suicida, porque desactiva la lucha feminista al perder el objetivo de liberación, en la medida en que disuelve y resuelve la actividad de las mujeres en juegos de des-identificación.

La consideración del género desde su construcción discursiva no debe hacernos perder de vista que el discurso *se impone por el poder* y que el mismo discurso es posible porque se puede hablar y hacer callar a otros. Y sobre todo que hay que medir los discursos sobre La Mujer por sus consecuencias prácticas en la situación de las mujeres reales.

Ser «femenina» puede ser una máscara, pero en realidad y en la práctica cotidiana significa ser tratada como una inferior. Como ponerse el chador puede ser, simplemente, echarse otra máscara encima y sentirse incluso más cómoda, pero en la práctica implica una serie de exclusiones desde un fundamental sentido de restricción.

La pregunta clave sería si en realidad una puede cambiarse de máscara —traspasar las constricciones de género, cambiar de papel— así, de forma voluntarista e individual; o si hace falta el mismo poder de quien me puso la máscara para arrancármela y cambiarla por otra.

La cuestión sería: ¿puedo salirme como mujer de mi sitio donde represento a La Mujer nombrada, donde hago un papel sobre el guión escrito de «lo femenino»? Se supone que tengo que tener al menos el poder del montador de cine que recoloca los fotogramas y las secuencias, o bien el poder del guionista.

Si no hubiera interés de dominación no habría géneros (aunque la desaparición de los géneros implique el cese del vector más fuerte de dominación). Sin dominación no existe la Mujer (definida en referencia a, y al servicio del hombre). Sin dominación las mujeres serían individuos con capacidad para asignarse espacios propios y representaciones positivas (no de ausencias o de carencias).

Por otra parte, una teoría que quiera hacer visible la opresión de las mujeres en sus diferentes experiencias tiene que recoger las experiencias de opresión por sexo —sexualidad o deseo— que no pueden reducirse a las genéricas. Entonces, sin minusvalorar el discurso ni los efectos y estructuras del lenguaje, me interesa poner el acento en las relaciones de poder.

Por todo ello he creído oportuno referirme al patriarcado como *poder que organiza los sistemas de género*, *los sistemas*

de sexo y la variedad de prácticas del deseo. La metáfora teológica y espacial me parece en este sentido pertinente, en tanto definiría al patriarcado como *poder de nombrar* y en su dimensión generizante, como *poder de asignar espacios.*

El patriarcado sería caracterizado, en primer lugar, como el poder de nombrar (el Amo del Lenguaje en la referencia de Lauretis), que puede conferir existencia (significado) a las cosas con sólo nombrarlas por un acto de su deseo. A partir de su deseo, las cosas se nombrarán como la Diferencia de lo que no es él. El poder de nombrar es una operación de división, donde se distingue el que nombra de lo demás. El patriarcado instituye la Diferencia como lo femenino, lo que no es lo masculino. Al nombrar las cosas, les asigna un sitio, unos lugares prácticos y simbólicos que son los espacios de género.

El patriarcado es, pues, poder, fuerza para nombrar, para significar en el lenguaje y para instituir espacios en ambos sentidos, práctico y simbólico. Se puede pensar que es un concepto muy abstracto, pero «nos estaría indicando... que tenemos que analizar las relaciones de poder y de desigualdad existentes entre los sexos» (A. Puleo, 2000, 39).

El género sería el *procedimiento y el resultado de asignar los espacios* a cada sexo, sobre todo de asignar los espacios de lo femenino (y de encerrar en ellos a las mujeres concretas) *una vez nombrada La Mujer* (desde su poder como Amo del Lenguaje) como la diferencia, la falta, la ausencia de deseo y de representación.

Con ello pretendo salvar, por un lado, los escollos del ahistoricismo del que se suele acusar a la construcción del patriarcado, porque aquí el nombrar del poder varía con la experiencia y las necesidades del patriarcado (La Mujer será llamada Falta o Amor, unas veces alabada y otras vilipendiada, sin que ellas —las mujeres— cambien necesariamente su posición). Por otra parte, este entendimiento daría cuenta de las distintas formas de opresión que se entrecruzan en el género. También pretende conciliar— como veremos— las distintas estrategias de emancipación de las mujeres: de un lado, la necesaria revolución exterior de un «nosotras» contra el poder, lo que se articula en una lucha para nombrarnos, para ser sujetos de cono-

cimiento, de deseo y de acción; de otro lado, incluiría las microprácticas de *las revoluciones interiores* de cada una, que se expresan en la objeción de género y en claves estéticas y lúdicas, en contraprácticas de inclusión en todos los espacios.

El patriarcado es posible por una suerte de contrato entre ellos, donde ellas son las pactadas. Señala C. Pateman en un texto ya clásico *(El contrato sexual*, 1988) la existencia de un contrato implícito de sujeción de las mujeres, que se pacta entre los varones, previo al contrato social. Esta dimensión sería, a mi modo de ver, *la dimensión generizante* del patriarcado por el cual se coloca lo femenino —y las mujeres— en espacios prácticos de sujeción, sitios inferiores, como seres objetos —de mirada, de deseo, de intercambio. Pero al contrato sexual lo hace posible una suerte de *contrato simbólico en el lenguaje*, en la medida en que se pacta que La Mujer no tenga lugar en el *logos*, que pueda ser permanentemente hablada, discurseada, ser palabra de otros, sin que se le permita una voz y un deseo diferente que no hayan nombrado ellos.

Cuenta H. Arendt que los héroes de la antigua Grecia, como Aquiles, eran considerados tales en la epopeya homérica por ser sujetos capaces «de decir grandes palabras y de realizar grandes acciones» *(The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958, pág. 25. Hay trad. esp.: *La condición humana,* Barcelona, Paidós, 1998). Pues bien, diríamos que La Mujer ha sido definida desde el patriarcado, ante todo, como incapaz de decir «grandes palabras» y ya no sólo de hacer «grandes cosas» en sus espacios de lo privado. Porque hablar (con sentido) ha sido siempre cosa de hombres, como lo entendieron bien los Padres de la Iglesia.

En este sentido, el patriarcado es un «falogocentrismo», en la medida en que se erige, cual Amo del Lenguaje, en símbolo universal, en la metáfora maestra (del falo), en el poder de mirar desde ahí y de discursear sobre ellas y para ellos. Lo único que puede decir La Mujer con sentido, desde su punto de vista, es, como la Virgen, «fiat mihi secundum verbum tuum» (hágase en mí según tu palabra). El patriarcado tiene aquí la capacidad de imponer silencio como característica y «joya» de lo femenino. El habla femenina será cháchara y no debe ser tomada en serio. De lo contrario, queda relegada a la queja, al plano de

lo semiótico, al «lenguaje del cuerpo» que sólo se expresa con leche y lágrimas, como Julia Kristeva describía el pre-lenguaje maternal, propio de lo femenino *(Stabat Mater*, 1977). Ellos prefieren a la mujer «cuando callas porque estás como ausente» (Neruda) porque siempre «lo que eres me distrae de lo que dices» (Salinas). Y en el plano moral, la mujer no tiene *palabra* que empeñar ni que mantener. La música está llena de ejemplos, como «La donna è mobile».

Patriarcado es entonces el poder de negar la palabra a las mujeres y asignarles límites, constriccciones, de manera que no pueda hacer «grandes hechos» ni decir «grandes palabras». Es el poder de naturalizar los sitios de género y de mantener estos límites de lo femenino a fuerza de ideología, de discursos de su Palabra (mística de la feminidad, mística de la maternidad, heterosexualidad obligatoria) y de negar o desautorizar la palabra de ellas con la fuerza del pacto de fratría entre ellos (por eso los revolucionarios franceses cierran los clubes de mujeres, por ejemplo...).

Topo-poder y todo-poder

El poder atribuido, hasta aquí, al patriarcado como «Amo del Lenguaje», como poder de nombrar y como poder de asignar espacios (topo-poder), remite a la metáfora del todo-poder del Dios bíblico, que me parece pertinente a la hora de desarrollar esta perspectiva. La imagen de un dios creador que nombra por un acto de su Voluntad (de su Deseo) y al nombrar establece separaciones, diferencias y asigna sitios («los peces en el mar, las aves en el aire») me parece oportuna en este sentido para describir el poder del patriarcado.

En primer lugar, la divinidad crea a partir de la nada, es decir, establece una separación de las criaturas de lo que no es Él, crea la Diferencia. ¿Cómo? Nombrando: «Hágase la Luz». Y luego asigna sitios a las criaturas. Sólo Adán hereda el poder de nombrar a los animales y hasta a la misma Eva, que nace de él, la nombra en relación a él («esto es carne de mi carne») y la llama «varona» (Génesis, 2, 23).

El todo-poder se caracteriza así, de un lado, por la capacidad de que la voluntad de nombrar se haga realidad, de que el discurso sea creación, de que el verbo se haga carne, de que el deseo se traduzca en posesiones y en recursos, y de otro lado, por la capacidad de asignar espacios para todo lo existente, de imponer un orden por el procedimiento de constreñir los lugares para cada criatura, de señalar a cada cosa «su sitio» (mientras Él puede estar en todos los sitios y en todos los centros).

Visto de esta manera, el todo-poder no parece ofrecer resquicios de resistencia, mínimos espacios de contrapoder. Pero es la propia dinámica del todo-poder la que necesita de la concurrencia de la voluntad (o el deseo) del mandado, para seguir manteniéndose: Dios crea para reflejarse en sus criaturas, requiriendo ser adorado y alabado para mantener su gloria. Por otro lado, se nos da la posibilidad de rebelión desde el momento en que el Dios nos crea a su imagen y los discursos salvadores de la práctica religiosa nos prometen que podemos ser como Él, hijos de Dios y herederos de su gloria, donde compartiremos sus espacios.

Así, la universalización de lo divino es un centro hemorrágico del mismo todo-poder, porque posibilita que alguna criatura pueda decir «si yo soy como Dios, no serviré», «non serviam», como se atrevió a hacer Lucifer. En otro orden, el discurso universalista de la Ilustración fue un centro hemorrágico de escape del poder patriarcal, porque al declarar que la razón no tenía sexo, dio pie a la reivindicación de las mujeres para tomar la palabra en su propio nombre e interés.

El patriarcado, en fin, no actúa en una dirección única. Se necesita el reconocimiento y la complicidad, en cierto modo, de las mujeres.

Víctima y verdugo se necesitan, amo y esclavo, en su dialéctica hegeliana. Es importante considerar el poder que tengan o puedan tener las mujeres también. La escritora Margaret Atwood advierte del peligro de ignorar esta dimensión, porque caeríamos en la esencialización victoriana de lo femenino como lo dulce, lo virtuoso y... lo impotente.

Saber que sin reconocimiento no hay Dios poderoso, que su Palabra, para que funcione, ha de ser aceptada, es una prime-

ra resistencia al poder. Pero si se quiere decir otra palabra, si se busca que resuenen otras palabras, además de las quejas y del propósito de «no serviré», hay que conquistar poder. Es decir, puede que las mujeres de los talibanes, por ejemplo, quieran hablar, pero lo pagarían con la lapidación. ¿Y qué decir de las maltratadas que lo siguen siendo después de ir a cursos de autoestima? Ellas presentaron resistencia a sus maltratadores, les hablaron, tomaron la palabra desde ellas mismas, pero... sin poder, sin la autoridad que da la fuerza y los recursos más allá de sus palabras.

Márgenes de maniobra y estrategias

Se ha definido el patriarcado como el poder de nombrar a La Mujer (como lo que *no es* el hombre y lo que es y está en relación con él), y el poder de asignar los espacios simbólicos de *lo femenino* y por ende, los espacios prácticos de las mujeres.

Desde los centros hemorrágicos que permite esta construcción de todo-poder, topo-poder, pueden aparecer horizontes de lucha y estrategias de emancipación. Me he referido a la resistencia que se puede presentar a «ser nombrada» desde el presupuesto de la universalidad en la capacidad de nombrar que se nos ha dado a todas-os, como seres humanos. Desde aquí se diseñan y se han diseñado estrategias para tomar la palabra. La teoría feminista no es sólo un discurso descriptivo sobre la situación de las mujeres, y una reivindicación para que cambie. Es también un *discurso crítico sobre ellos*, sobre lo que han hecho ellos. Es importante que los hombres se sientan «discurseados» —como diría Celia Amorós—, que se sientan objetos de discurso, que se sientan mirados y nombrados y criticados. Si la mirada del otro nos ha constituido en objetos, tenemos que mirarlos nosotras ahora, para ocupar la posición de sujetos.

Y es importante que, desde las mujeres, se nombre otra Mujer, no simplemente como objeto de deseo para ellos, como ausencia de representación, sino como una imagen positiva, más allá de referencias androcéntricas. Es importante que el

hombre que se ponga a mirar a una mujer no vea en ella a La Mujer, alguien destinado a él desde su sueño y desde su deseo; que no vea, en fin, sólo amantes, madres y esposas, alguien débil y vulnerable a quien se puede dañar, en primer lugar, desde su discurso, desde su nombrar. Por ejemplo, ¿no es el discurso de ellos acaso el que ha hecho de la violación la agresión mayor hacia La Mujer? La gravedad concedida a la violación, ¿no significa un nombrar a La Mujer como objeto (actual o posible) de propiedad de un hombre que otro no puede usar para ser fiel al pacto de fratría entre ellos? ¿No sería más grave para las mujeres concretas cualquier otra agresión física o cualquier mutilación a las que no se les da tanta importancia? La consecuencia en la práctica de la vida de las mujeres, de haber aceptado y luchado por el reconocimiento de la extrema gravedad de la violación, ha sido que se la equipare casi con la muerte de la víctima. Así a los agresores les dará lo mismo matarlas.

Sin que pretenda quitar importancia a un hecho tan sangrante para muchas mujeres, quisiera señalar la importancia de nombrar, de conceptualizar desde el poder de los varones. El concepto —como dice Celia Amorós— ya es político, es poder. Las mujeres tenemos que conceptualizar como arma fundamental para la lucha feminista. Nombrar las cosas, hacer el esfuerzo de inventarnos nombres —como el «acoso sexual», que conceptualizó una serie de experiencias cotidianas de opresión que, hasta entonces, al no tener nombre, no existían. Hay que tomar la palabra para nombrar desde nosotras, desde nuestra experiencia, para nombrarlos a ellos y deshabilitarlos como Amos del Lenguaje. Para ello hay que tener el poder de *autoridad*, pero quizás ésta nos la vayamos labrando al tiempo que vamos sospechando que ellos no son los amos absolutos del lenguaje, que les podemos ir quitando autoridad —y acrecentando la nuestra— si los «discurseamos», si los convertimos también en objetos de mirada, si nos atrevemos a conceptualizar nuestras experiencias de relación con ellos. Quizá si no se sintieran tan seguros de ser los amos del lenguaje, los diseñadores del deseo de ellas no estarían «habilitados como personas» (A. Jónasdóttir) para seguir atentos sólo a ocupar los espacios de poder.

Ante la necesidad de desconstruir el género como aparato del topo-poder, como sistema que organiza de manera injusta los espacios de las mujeres (una vez definido «lo femenino»), caben dos caminos que han transitado las feministas definiendo desde ellos las estrategias posibles (teniendo siempre en cuenta que no podemos situarnos del todo fuera del género, que somos seres, en principio, «generizados» desde el poder):

—o bien se actúa en lo que pudiera llamarse la «base material» del género, la estructura de macropoder (llámese desigualdad económica, posesión de recursos, trabajo familiar o explotación emocional) y en la, digamos, «superestructura» implícita: ideologías, imágenes y modelos de lo femenino que remiten al «poder de nombrar»;

—o bien se actúa en el aspecto identitario-subjetivo de las prácticas que nos han «generizado», y constantemente nos «generizan», en una suerte de terapia comportamental, que va desde la resistencia a aceptar las identidades genéricas hasta las contraprácticas genéricas en los niveles foucaltianos de micropoder. De este modo, no se busca tanto —o nada— destruir la estructura de poder, sino desestabilizar el género a partir de prácticas contradictorias con las normativas de género.

Es importante considerar desde dónde se habla y a quién se habla en cada uno de los niveles para entender las estrategias de cada punto de vista.

En el primer nivel se parte de que el género es un sistema social de poder que se impone como una jerarquía de un sexo sobre otro. Se busca destruir la jerarquía y, consiguientemente, el género. El fin sería una sociedad de individuos sin adscripciones genéricas en los que no se produzca la «marca» de género. Los referentes serían individualizados. Es el ideal de un feminismo nominalista como el que propone Celia Amorós. Para ello se necesita un sujeto-agente fuerte, capaz de articular estrategias de lucha contra el sistema exterior, un sujeto colectivo que se construya, al menos estratégicamente, con miras a las necesidades de lucha y capaz de desmarcarse, consecuentemente, de sus identidades genéricas adscriptas.

En el segundo nivel se parte de que el género es un aparato discursivo que construye prácticas de exclusión, una normativa

que marca comportamientos y construye así las identidades genéricas. Aquí el género no tendría más valor que una máscara.

Se busca entonces romper la normativa para lograr la inclusión a través de microprácticas que traspasen las fronteras de lo permitido en cada género. Se rompen las adscripciones de género por confusión entre sexo, género, roles sexuales, roles genéricos, etc. Tal como un juego de espejos paralelos, como la magnífica aparición de Rita Hayworth en *La Dama de Shanghai.* ¿A quién va a disparar el ofendido marido si los espejos multiplican hasta el infinito la imagen de la malvada dama?

El fin buscado no sería la supresión de los géneros, sino la destrucción del binarismo, la desestabilización de las categorías genéricas, la igualdad de valor para cada género, para cada sexo, para cada máscara, para cada juego. No se quiere romper el juego, sino que ese juego no sea «the only game on the city». «Jugamos todos, pues juguemos y dejadnos jugar en paz» sería la consigna. Algo así como el «prohibido prohibir» de los felices sesenta y ocho. Es que cuando se piensa, como aquí, que no se tiene salida (del marco genérico), porque hasta el mismo sujeto es constituido, es hablado por el (poder del) género, se tiene que acudir a un guiño: en vez de desmantelar se ponen espejos. Se desplaza lo real, como en la estética postmoderna, por el simulacro. Las metáforas estéticas y lúdicas a las que nos hemos referido encuentran aquí su asiento: el teatro, la máscara, el carnaval.

Pero estas estrategias serán una parodia vacía si se obvia el poder. La capacidad de acción en este juego, donde todos-as estamos generizados, correspondería a un sujeto al menos «excéntrico» en el sentido de Teresa de Lauretis. No es que se pueda salir así, sin más, del sistema de poder, pero sí quedan huecos de resistencia y resignificación, de conceptualización, que es la forma política de «renombrar» o resignificar.

El horizonte emancipatorio de estas estrategias sería la inclusión en todos los espacios, el diseño de la identidad según el *deseo* autónomo de cada cual. El entendimiento de Butler da un gran rendimiento teórico a la hora de explicar la identidad genérica, pero no las relaciones de poder. Y es que quizá el poder genérico le interese menos porque la opresión fundamental que

quiere combatir está en el eje del sexo, de la identidad sexual y de las prácticas de sexo. Sus estrategias se centran en micro-prácticas de poder al estilo foucaultiano.

Butler habla para las que ya tienen poder como ella; se dirige, sin duda, a una elite de mujeres con autoridad para quienes sus contraprácticas de género pueden sentar precedentes (y no las matan por ello, por supuesto), pero para las otras mujeres obviar el poder es suicida.

Esta estrategia se dirige también a las lesbianas, a quienes les interesa más situarse en las reivindicaciones de la diferencia (diferencia de ellos, diferencia de las heterosexuales) e insisten en los aspectos genéricos de la identidad, de los roles sexuales, más que en los de la organización social genérica. El problema estriba en que en esta búsqueda de la identidad necesitan un orden simbólico que tienen que inventarse de la nada o recurriendo a los mitos. Pero la simbólica no es independiente de las relaciones de poder: no simboliza quien quiere, sino quien puede (véase Luisa Posada, 1998, 131); pero Butler habla para las que ya *pueden* «jugar en paz». De modo que sus propuestas no podrían ser tomadas en cuenta, ni resultar emancipadoras para la mayoría de las mujeres, sino para ciertos grupos de *elite*.

Mientras el horizonte normativo de Celia Amorós, por ejemplo, en sus propuestas sobre la conquista de la individualidad, sería *la justicia* por medio de la igualdad, el de Butler —si pudiera hablarse de normativa— sería la *libertad* a través de las desconstricciones del deseo. Por eso Butler promueve la *transgresión* mientras que Celia es partidaria de la *vindicación*. La una habla en clave estética, la otra en clave ética.

El referente polémico de Celia sería la falsa igualdad sustitutoria, el solapamiento tramposo de la *humanidad* con lo masculino y la injusticia que ello conlleva. El de Butler, las constricciones que marcan el actuar de las mujeres, los roles femeninos de género orientados a la vicariedad de un «ser para otros» a partir de la ideología de la heterosexualidad obligatoria.

En la propuesta de proliferación de géneros, Butler no puede marcar un criterio normativo de cuál sea la mejor máscara, porque el bien estaría ya en la propia proliferación donde no ac-

tuara un poder constrictor ni normativo. «Déjennos jugar en paz». Pero todos los juegos son igualmente válidos. Todas las resignificaciones valen lo mismo.

¿Cómo conciliar esta perspectiva con la vocación ética y crítica del feminismo?

Quizá Butler busque en principio y al menos «igualar por abajo», devaluar las máscaras para que quepan todas. Después ya se verá quién y qué máscara hace su «campaña electoral» para darse más valor. Pero ¿quienes —qué máscaras— podrán hacerse valer? ¿Quién gana, al fin, las campañas? ¿No es quien tenga más dinero o más recursos (o más poder)?

El poder del deseo y el poder del amor

El patriarcado es histórico. Cambia las formas y los modos de operar para sujetar a las mujeres, según su pacto original. Se puede hablar de «patriarcados de coerción» en un primer momento, donde se utilizaría más la violencia para imponerse, y de «patriarcados de consentimiento» (Janet Saltzman, 1989) que, más que obligar, incitan o convencen a través de mecanismos de seducción para que las mujeres acepten los modelos propuestos de «lo femenino» (Alicia Puleo, 2000, 37).

La primera forma de sujeción se expresó —coercitivamente— en la práctica del intercambio de mujeres. De ser objetos o mercancías, pasan a ser consideradas medios de transacción: una mujer podía ser equivalente a, o cambiada por, cualquier cosa como el dinero. Luego (o al mismo tiempo) los hombres las convierten en productoras de sus bienes más preciados: los hijos, y en objetos de su deseo como concubinas. Luego (o además), preocupados por la legitimidad de sus descendientes, las «elevan» de categoría, sujetándolas como esposas.

Quizá la última forma de sujeción, la más moderna, haya sido seducir a las mujeres (ya no puede obligárselas) para que sean madres, fomentar en ellas la *mística de la maternidad*. Si antes los discursos sobre lo femenino hablaban más de la ausencia de deseo en La Mujer, de la consideración de «lo femenino» como objeto de deseo, y después se insistía en la retórica

sobre la útil *complementariedad* de los sexos, conseguida a través de la pareja, hoy, una vez aceptado y normalizado el divorcio y experimentada la poca estabilidad en las relaciones de pareja, las imágenes de mujeres solas aparecen con inusitada frecuencia. En la presentación y valoración de estas mujeres, se insiste hoy, no tanto en la necesidad de complemento por un marido, o compañero, como por un hijo.

Hasta el discurso ha cambiado. Ya no se habla de «complementar» ni menos de «servir», sino de «cuidar» o de «amar». El ámbito de lo privado está más ocupado por el amor a los hijos que por el marido (parece que se tiene más claro «que una madre no se encuentra y a ti te encontré en la calle»).

Porque hoy el matrimonio no se considera ya la mejor carrera ni la familia tradicional el destino natural para la mujer, pero tener un hijo ha pasado a ser el contenido de la «mística de la feminidad» y ser madre la principal identidad para la mujer. No estoy hablando de la experiencia actual de la tasa de natalidad, que sigue bajando en la práctica, sino de los discursos sociales sobre la maternidad que están en auge. La diferencia con la forma tradicional patriarcal de hacer madres a las mujeres es que ahora la demanda no parece venir del hombre (marido), que quiere hijos para hacerse fuerte y transmitirse en la familia, sino de las propias mujeres como sujetos que eligen —según ellas— según su deseo. Se diría que ahora *quieren tener hijos para sí mismas*, no para el hombre ni para el patrilinaje. Mujeres independientes, solas, triunfadoras, confiesan que lo más importante de su carrera va a ser su hijo y que, ante todo, son madres. La actriz Demi Moore se hace una foto embarazada que es portada de *Vogue;* la supermodelo Cindy Crawford renuncia a su espléndida figura para quedarse encinta; la famosa cantante Céline Dione declara recientemente que su mejor *trabajo* ha sido su hijo; y hasta la ganadora del Oscar Jodie Foster, lesbiana declarada, se hace inseminar artificialmente.

No pretendo negar el deseo legítimo de muchas mujeres que optan por la maternidad como una experiencia enriquecedora y una relación que les da muchas compensaciones. Lo que quiero señalar es la sobredeterminación que pesa en esa elección, los discursos sobre la inducción constante de ese deseo.

Silvia Tubert ha estudiado el deseo oculto tras las angustias de las mujeres que acuden a las nuevas tecnologías reproductivas en demanda del hijo *(Mujeres sin sombra*, 1991) y señala la ideología patriarcal tras el discurso social de la maternidad que define a la no-madre como mujer incompleta y vacía. El deseo de la mujer en la demanda del hijo presupone el reconocimiento de la incompletud de la mujer, su falta de inscripción en lo simbólico, la falta de significante de «ser mujer». Así, la lucha contra la infertilidad que emprenden las nuevas tecnologías reproductivas «está subtendida por la exigencia de impedir que haya una que no esté plenamente identificada con su función reproductora, supuestamente natural, con la función que definiría su ser. Si todas son madres, quedaría respondida la pregunta sobre la feminidad, el interrogante sobre el deseo de la mujer. Pero si no todas son madres ¿qué es entonces una mujer?» (Tubert, 1991, 221).

No parece sino que el patriarcado actual busca cerrar el paso a otras representaciones de La Mujer que no sean La Madre en una o otra forma, ahora que las prácticas diversas de las mujeres podrían dar lugar a otras imágenes de «lo femenino» y que, de hecho, las coyunturas sociales y económicas han hecho bajar los índices de natalidad.

Muchas veces han observado las teóricas feministas la reacción del poder patriarcal ante el avance de las mujeres concretas, que podría permitir otras definiciones de lo femenino. Después de la última guerra, las mujeres gozaron de una cierta independencia ganada y construida desde su situación laboral y sus discursos reivindicativos, lo que podía corresponderse con imágenes de mujeres fuertes y activas. Pues bien, el cine negro de los años cuarenta refleja esas imágenes en mujeres que no están atadas a espacios de lo privado (las heroínas no salen cocinando ni atendiendo a los niños, ni con delantales o rulos puestos). Son mujeres sin referencias familiares, generalmente sin pasado (o con pasado turbio del que no se habla), independientes y hechas por sí mismas. Pero se las presenta como *mujeres malas*, féminas perversas que llevan al héroe a la perdición. Su perversidad se deriva de su construcción artificial más allá de su destino (natural) como madre, más allá de la cuida-

dora que entonces no puede ser más que hechicera (que seduce) y devoradora (que mata).

Actualmente, las condiciones de vida de las mujeres pueden dar lugar a otras imágenes de lo femenino, a otra Mujer que se está reflejando en los medios y en el cine, en el arte y en un medio lúdico-educativo como los videojuegos, que hoy han adquirido bastante peso en los usos cotidianos de las-los jóvenes. Los videojuegos cobran un papel señalado en el proceso de visibilización de nuevas heroínas que funcionan como modelos de identificación para el jugador-a. Una de las heroínas mas admiradas de estos videojuegos es Lara Croft, la intrépida arqueóloga que se aventura sola en parajes desconocidos y llenos de peligro para conseguir las claves que la lleven a nuevos e interesantes descubrimientos. Fuerte, atlética, incansable, Lara Croft es capaz de salvar los mayores obstáculos en su camino, escalando, trepando o saltando en inverosímiles piruetas. Pero también cuenta con una inteligencia excepcional que la lleva a descifrar los variados enigmas del camino y a encontrar salidas en cualquier laberinto.

No se me oculta que Lara Croft no sale como una heroína feminista precisamente, sino que nace de la necesidad de un mercado saturado de héroes masculinos. En efecto, ¿a quién poner después del romántico pirata, del hipermusculado Stallone, del bárbaro Conan, del destructor Terminator, del suave Indiana Jones? La lista de héroes se agota, «pues pongamos una heroína, ya no como compañera de él sino en lugar de él», pensarían los creativos de turno.

Pero Lara Croft, como Xena, la Princesa Guerrera, como la Teniente Ripley de *Alien,* se les escapan de las manos momentáneamente. Porque esas nuevas imágenes de lo femenino tienen la virtualidad de desestabilizar el género: cualquier niño (que juega) se identifica y puede ser Lara Croft, igual que cualquier niña se mira en la imagen de arqueóloga aventurera, o de la Princesa Guerrera o de la heroína de *Alien* y no se ve en espacios de no-poder.

Pueden desestabilizar el género, pero ello no implica, necesariamente, que desaparezca el poder patriarcal. Porque la historia no se acaba aquí. Ahora resulta que en los nuevos video-

juegos a Lara Croft ya le han puesto familia y pasado y sentimientos. Podemos adivinar fácilmente que los sentimientos van a ser amorosos y que su última aventura acabará retornando a su casa y haciendo un pastel en la cocina. Si se anuncia en una revista especial de videojuegos que la heroína de Tomb Raider «ha madurado, planteándose modificar su forma de vida» *(Playtop,* núm. 4, año 2001) nos tememos que en esa madurez caerá presa en el poder del amor, a poco que se descuide, y deseará un hijo más que cualquier descubrimiento en el mundo.

Se diría que, desde la perspectiva del poder patriarcal (topo-poder-todopoder), «no es bueno que La Mujer esté sola» para que las mujeres puedan seguir «en su sitio».

El caso y el interés del patriarcado es mantenerlas a ellas otra vez alejadas del poder, de los centros de poder. Es el nuevo «techo de cristal» que ha puesto el patriarcado. El caso es hacerlas invisibles como sujetos. No son mujeres, no son individuas: son, ante todo (o deben ser), madres, incluso las solteras, incluso las lesbianas que son «perdonadas» o redimidas o aceptadas en cuanto se convierten en madres, como la camionera protagonista de la película *Felpudo maldito.* En el ámbito doméstico de la mujer casada o divorciada se visibilizan los problemas, no ya de la «doble jornada», sino de la relación madre-hijos. Las culpas, los castigos, no están ya tanto para las malas esposas, sino para las malas madres.

Y mientras ellas ejercen de buenas madres, tarea que en las condiciones presentes requiere una enorme inversión emocional y temporal con una larga cola de culpas, ellos tienen el tiempo libre para seguir nombrando y pactando en los espacios de poder, para seguir poseyendo los recursos sintiéndose, además, autorizados y curados de sus heridas narcisistas a través de las mujeres que, para ser «completas», necesitan ser madres y cuidadoras de ellos.

Anna Jónasdóttir, desde la perspectiva de los países nórdicos, donde las mujeres han alcanzado cotas visibles de igualdad con los hombres (incluso en el reparto de tareas domésticas), se pregunta «por qué o cómo persisten las posiciones de poder político y social de los hombres sobre las mujeres» (Jónasdóttir, 1993, 13). La respuesta la encuentra analizando las relacio-

nes libres que se dan en la vida cotidiana entre los sexos en las que los hombres se llevan la mejor parte, explotando el amor y los cuidados que les dan las mujeres, una vez definidas éstas por su capacidad de amar. La práctica «del amor», que es como Jónasdóttir llama al conjunto de estas relaciones cotidianas, está organizada en un sistema sexual específico, independiente de las relaciones socioeconómicas. En estas relaciones los hombres pueden apropiarse, en las condiciones que quieran, de esa capacidad fundamental para el desarrollo del ser humano: la necesidad de amor y cuidados. Así, ellos se autorizan como personas mientras que ellas, usurpadas del poder de actuar en su propio favor, necesitan seguir amando para habilitarse como tales (Jónasdóttir, 1993, 126).

¿Por qué las mujeres buscan rehabilitarse como personas a través del amor, de ser amadas? Quizá la respuesta acerca de esta dependencia afectiva nos la dé el psicoanálisis, en las descripciones de trabajos empíricos que muestran que la niña, desde bebé, recibe menos atenciones que el niño. A. González de Chaves estudia la carencia, en las niñas, de la necesaria satisfacción narcisista, lo que llevaría a las mujeres, estas «niñas sin madre» en palabras de Chesler (1972), a buscar una permanente restauración de sus heridas narcisistas a través del Amor; búsqueda sin fin, porque a lo largo de su vida no recibirán en igual medida la nutrición amorosa que ellas proveen (González de Chaves, 1993, 77).

En fin, ¿cómo hacer para recibir amor en igual medida o para dejar de ser las dadoras? ¿Cómo restaurar de una vez esta herida? ¿Cómo servir a nuestros propios intereses, a nuestros propios deseos?

Parece que las autoras mencionadas no encuentran salida para este destino de la mujer, dentro del poder patriarcal.

Matrix y criaturas postgenéricas

Matrix es, en la película del mismo nombre (D. Wachowsky, 1999) la situación y la metáfora para designar y describir un mundo de contrautopía, construido como texto, como realidad

virtual, donde los sujetos son movidos, hablados y deseados desde ese texto ya escrito e imaginado por Alguien, una suerte de Gran Hermano Informático, mente y matriz del universo virtual, al que llaman Matrix.

Los habitantes de Matrix creen que son sujetos sin saber que las vidas que llevan son simplemente conexiones a un Programa.

Matrix no es necesariamente «un mundo feliz» como el de Aldous Huxley. En él sigue habiendo pobres y ricos, hombres y mujeres, gente que se enamora y que sufre y que come y se deleita. Ahí, en la felicidad, en los deseos colmados de sus habitantes, no está el *desideratum* ni la contrautopía que propone la narración, sino en el carácter virtual de sus acontecimientos y del propio devenir de los sujetos. Matrix es el sueño de Alguien para todos los sujetos, el poder de capturarlos a todos en un texto que Alguien ha escrito, y la imposibilidad de los sujetos de salirse de ese texto maestro, matriz del mundo, escritor de la realidad.

Matrix programa espacios, representaciones, identidades. Nombra y construye la realidad que vivimos en un plano virtual. Construye todo, pero deja resquicios y fisuras: de Matrix surgen objetores, grupos de resistencia que no creen, que han descubierto que están conectados. Si se atreven a desconectarse se convertirán de pronto en nada, en sujetos sin historia, sin pasado, y sin el programa que les impide ver que lo que comen en realidad cuando degustan exquisitos platos son, a lo peor, despojos. La desconexión dejará un vacío de programa e implicará el esfuerzo de programarnos a nosotros mismos, de reconstituir nuestras identidades y nuestro mundo.

Matrix es el Poder, la fábula postmoderna del todopoder en un mundo de hiperrealidad donde ser o conocer significa conectarse a la Red. En la Red de Comunicación (Internet) entra cualquiera y cualquiera puede escribir en ese hipertexto que es la Red. El sueño del todopoder sería entonces tomar el control absoluto de la Red de manera que todo texto o hipertexto esté permitido o condicionado por un Programa. Pero ello no es posible del todo, porque la Red ya es incontrolable. Aunque el Programa de Matrix salga en cada página web, en la Red se pueden meter otras páginas.

Si el conectarse a la Red significa no sólo existir (de la única manera posible: como internauta), sino someterse —sin saberlo— al Programa, existe la posibilidad de descubrir el Programa y sabotearlo (no sólo por el procedimiento guerrillero de introducir virus sino, más sencillamente, resistiéndose, mandando otros mensajes).

La subjetividad real, más allá de la virtual, se conquistará, finalmente, en la desconexión del Programa, situándose en un fuera (como el de la cueva platónica) y exponiéndose a la intemperie sin la dirección de Matrix, pero también sin la protección tranquilizadora de la matriz del poder.

Matrix puede ser otra metáfora del patriarcado como todopoder.

¿Podría imaginarse un mundo postgenérico donde el patriarcado no asignara espacios de género, no nombrara lo femenino desde la constricción? ¿Se mantendría entonces el poder de los hombres y la posesión de los recursos? Supongamos una sociedad de individuos-as, machos y hembras escogiendo a la carta las características y los espacios genéricos, según criterios de valoración personales. O supongamos que al patriarcado en un *aggiornamento* inusitado, le diera por declarar los géneros no pertinentes, ¿cavaría así su tumba? ¿O establecería o mantendría otra clase de poder sobre las mujeres?

Además de que ambos sistemas —patriarcado y género— están trabados de manera que se refuerzan entre sí y uno se debilita a través del otro, en la medida en que el género es el vehículo ideal del patriarcado como topo-poder, podría también suponerse que éste buscará otras tretas para diferenciar jerárquicamente hombres de mujeres en un posible mundo postgenérico. Por ejemplo, acudiendo a criterios inconmensurables como «el perfil adecuado» del que se habla frente a los avances de la democracia paritaria. O podría reforzar el sistema de sexo —sexualidad— frente al género, es decir, se impondría a través del deseo permitido. Quizá establecería la mayor diferencia en el deseo. Porque el deseo, finalmente, es el que genera la narración (Lauretis, 1992, 165).

Encontramos imágenes y metáforas de criaturas postgenéricas, por ahora, en los mundos de ficción. Donna Haraway, en 1983, habla del *cyborg* como de un mito irónico político en

un mundo postgenérico. A medias entre lo humano y la máquina, entre la naturaleza y la cultura, más allá del hombre y la mujer —como actualmente los conocemos—, el *cyborg* rompe con los dualismos en una identidad completamente nueva y heterogénea donde se entrecruzan las experiencias (diferentes) de las mujeres reales con las invenciones culturales y hasta con las reinvenciones de ficción. El *cyborg* es una metáfora posible merced a la tecnología, pero la tecnología está aquí tomada en un sentido semiótico, como ha visto Neus Campillo («El significado de la crítica en el feminismo contemporáneo», en *Feminismo y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 2000, 295), es decir, como soporte de inscripción de significados donde convergen lo natural y lo construido, el artefacto y el lenguaje (lenguaje como narrativa, sea memoria o ficción) que lo constituyen.

Pero ¿de qué memoria echaría mano el *cyborg*, esta nueva criatura postgenérica, para construir su deseo, cuando el único deseo ha sido el del hombre?, ¿qué nueva narrativa construiría —o construirían— a partir del mismo deseo? Los *cyborgs* llamados «replicantes» en la película *Blade Runner* no tienen pasado, no tienen memoria porque han sido creados adultos. Quizá no les haga falta porque su deseo es el Deseo, siempre el mismo. Sólo ella, la protagonista, una *cyborg*, ha sido diseñada con pasado, con memoria y con sentimientos respecto a ese pasado, quizá porque es necesario que refuerce el deseo que se le inscribió desde pequeña y así no se le ocurra preguntar por el suyo propio frente al protagonista humano que la requiere.

Pero ¿no anuncia también el advenimiento de individuos postgenéricos la situación creciente de igualdad de las mujeres occidentales a las que se refiere la sueca Jonasdottir? Esta autora ha descubierto el poder patriarcal, por debajo de esta disolución de los espacios de género, en el «poder del amor» a que nos referíamos antes, poder que sigue apartando a las mujeres de lo público y de los recursos económicos.

¿Estaría el *cyborg* sometido a este poder? ¿Habría conquistado la posición de sujeto de deseo, marcando otro deseo que no sea el de ellos, el programado por Matrix?

Quizá podría pensarse en liberarse del género sin que ello implique estar fuera del poder patriarcal.

La objeción de género puede formularse más o menos así: «Me niego a estar en este sitio. Quiero tener los mismos espacios que tú.» Mientras que la objeción frente al patriarcado, como todopoder o como Matrix, podría ser: «Me niego a que haya sitios delimitados por ti y guiones escritos para mí. La historia ahora la cuento yo, el guión me lo escribo yo misma y me desconecto de tus dictados.»

Pero ¿cómo contar la historia del deseo de las mujeres si todos los relatos han narrado la ausencia de deseo femenino y han presentado a la Mujer como objeto de deseo, como criatura que colma los deseos de los demás? Si algo existe en las mujeres más allá de los espacios de «lo femenino», ello no ha tenido representación, no ha sido nombrado (ellos no lo han hecho porque desde el patriarcado sólo el deseo del hombre existe y es representable; y ellas no han podido nombrarlo porque no han tenido el poder para hacerlo). Muchas lo están intentando hoy desde los márgenes del poder, desde los resquicios de desconexión que deja Matrix, desde el *space off* de los fotogramas que salen en la película.

Las imágenes del exilio, de la intemperie, del margen, del nomadismo, surgen ahora entre las autoras que quieren describir esta situación del sujeto feminista como un *fuera*, pero sin poder estarlo del todo, un fuera que es la inseguridad frente a la tranquilidad de la casa que se deja (aunque sea la del amo), un fuera político en el que hay que exiliarse voluntariamente, «mirando hacia atrás con ira», un fuera, en fin, pendiente del abismo. (Véanse, por ejemplo, T. Lauretis, R. Braidotti, A. Lorde.) Pero sólo desde ese *fuera* podrían generarse imágenes de mujeres autónomas y sujetos de deseo más allá del poder del amor, del único deseo representado en ese dentro, en ese centro, que es el de ellos.

Bibliografía

Amorós, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal,* Barcelona, Anthropos, 1985.

— *Tiempo de Feminismo,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1997.

— «Presentación», en VV.AA., *Feminismo y Filosofía,* Celia Amorós (comp.), Madrid, Síntesis, 2000.

BENHABIB, Sheila, «Sexual Difference and Colective Identities: The New Global Constellation», *Signs,* vol. 24, 2, 1999, págs. 335-361.
BUTLER, Judith, *Gender Trouble,* Nueva York, Routledge, 1990 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* México, Paidós, 2001].
— *Bodies That Matter. On the discursive limits of «sex»,* Londres, Routledge, 1993.
GONZÁLEZ DE CHAVES, Asunción, «Conformación de la subjetividad femenina», en VV.AA; *Cuerpo y Subjetividad femenina,* A. González de Chaves (comp.), Madrid, Siglo XXI, 1993.
JÓNASDÓTTIR, Anna, *El poder del amor;* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1993.
LAURETIS, Teresa de, *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1992.
— *Diferencias. Etapas de un camino a través del Feminismo,* Madrid, Horas y horas, 2000.
— *The Practice of Love,* Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1994.
MILLET, Kate, *Política Sexual,* México, Aguilar, 1975. Hay otra edición más reciente: *Política sexual,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1995.
MOLINA, Cristina, *Dialéctica Feminista de la Ilustración,* Barcelona, Anthropos, 1994.
— «Debates sobre el género», en VV.AA., *Feminismo y Filosofía»* comp. y presentación Celia Amorós, Madrid, Síntesis, 2000.
OSBORNE, Raquel, *La construcción sexual de la realidad,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1993.
POSADA, Luisa, *Sexo y esencia,* Madrid, Horas y horas, col. Cuadernos Inacabados, 1998.
PULEO, Alicia H., *Filosofía, género y pensamiento crítico,* Valladolid, Universidad de Valladolid, 2000.
SALTZMAN, Janet, *Equidad y género,* Madrid, Cátedra, col. Feminismos, 1989.
TUBERT, Silvia, *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología,* Madrid, Siglo XXI, 1991.
— «La construcción de la feminidad y el deseo de ser madre», en *Cuerpo y subjetividad femenina,* A. González de Chaves (comp.), Madrid, Siglo XXI, 1993.

Capítulo 5

Todas fuimos Eva. La identidad de la historiadora de las mujeres

Pablo Sánchez León[1]

En 1987, tras cinco años de intensa labor de influencia sobre políticos y legisladores, un grupo de presión feminista logró que el Congreso de los Estados Unidos declarase el mes de marzo «Mes de la Historia de las Mujeres»[2]. Lo que desde entonces se celebra oficialmente es un tributo a la memoria de las mujeres que han contribuido a la historia nacional, pero el lenguaje en que está registrada la efeméride apunta más alto: remite a una determinada parcela del saber, y del saber histórico, una «historia de las mujeres» por derecho propio. En ese mis-

[1] Este trabajo debe mucho de su contenido, estructura y forma a la colaboración de Javier Castro Ibaseta (Departamento de Historia Moderna, UAM).

[2] Las campañas anuales del «Women's History Month» son temáticas, y se ponen en marcha acompañadas de una declaración oficial a cargo del presidente de los Estados Unidos. Véase la página web del «National Women's History Month Project» en www.nwhmp.org.

mo año, a este lado del Atlántico, en Gran Bretaña, se publicaba un libro destinado a ser considerado, por sus contenidos, perspectivas y métodos, un reputado «clásico» de lo que ya entonces se conocía en los ambientes académicos como «historia del género»: *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class,* de Leonore Davidoff y Catherine Hall[3]. Apenas un año antes, en 1986, la prestigiosa revista francesa *Annales* había acogido en sus páginas un artículo firmado por un grupo de historiadoras, entre las que se encontraba Michelle Perrot, en el que se efectuaba un balance de los estudios de la mujer en la reciente historiografía francesa, proponiendo una línea de investigación que se plasmaría unos años después en una ambiciosa y prestigiosa historia de las mujeres occidentales[4]; en Italia los resultados de sendas reuniones en 1986 de feministas e historiadoras de la mujer, en Módena y Bolonia respectivamente, marcaban también un hito en el despliegue de la temática del género en los departamentos universitarios[5].

Al margen de toda valoración, estos acontecimientos arracimados en la segunda mitad de los años ochenta se sitúan más allá de la «historia de las mujeres» o de la «historia del género» como tema: son hechos que forman a su vez parte de una «historia de la historia de las mujeres» que cuenta ya con registro histórico propio. Dicha historia parecería poder resumirse, considerando sólo los datos recién expuestos, como una marcha imparable hacia el éxito, no sólo en el terreno académico, sino en el social y cultural en sentido extenso. No obstante, otros datos que pueden aportarse muestran que la cronología de esta historia se resiste a la fácil linealidad.

[3] L. Davidoff y C. Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class,* Londres, Hutchinson, 1987 [trad. esp.: *Fortunas familiares. Hombres y mujeres en la clase media inglesa,* Madrid, Cátedra, 1994].

[4] C. Dauphin, A. Farge y G. Fraisse, *et al.,* «Culture et pouvoirs des femmes: essai d'historiographie», *Annales. E. S. C.,* núm., 1986, págs. 271-293; la secuela sería la colección dirigida por la propia Perrot y George Duby, *Historia de las mujeres en Occidente*, Madrid, Taurus, 2000, 4 vols.

[5] M. C. Marcuzzo y A. Rossi-Doria (eds.), *La ricerca delle donne: Studi femministi in Italia,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1988, y L. Ferrante; M. Palazzi y G. Pomata (eds.), *Ragnatele di rapporti: Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne*, Turín, Rosenberg & Sellier, 1988.

Así, en el año 2000 sólo Australia se había sumado al «Mes de la Historia de las Mujeres» instituido en Estados Unidos. En muchos otros países a esas alturas la historia del género se había abierto camino con claridad en la investigación universitaria, atrayendo a un importante contingente de especialistas; no obstante, miembros representativos de dicho colectivo constataban una serie de síntomas de debilidad en la producción intelectual de este tipo de estudios. Ya en 1986 Michelle Perrot había dado la voz de alarma señalando que buena parte de la literatura historiográfica europea que se reivindicaba de los estudios de género evidenciaba una preocupante «falta de reflexión metodológica y especialmente teórica». No se trataba de una visión aislada ni aventurada: autoras norteamericanas como Natalie Zemon Davis, y sobre todo Joan Wallace Scott, venían diagnosticando problemas semejantes desde comienzos de la década. Los años siguientes no asistieron a un mayor consenso en relación con estas cuestiones; más bien al contrario, los debates se intensificaron notablemente, produciéndose fuertes disputas entre especialistas.

Es cierto que semejante interacción comunicativa sugiere la existencia de una comunidad investigadora densa y plural en cuanto a planteamientos, lo cual es síntoma de consolidación académica de la disciplina. Pero si se evalúa la situación a partir de los pronósticos en su día formulados, el balance no resulta excesivamente satisfactorio a ojos de los propios practicantes de la historia del género. En 1975, en un seminal artículo en *Feminist Studies,* Carolyn Smith-Rosemberg había anticipado que la historia de las mujeres estaba llamada a «obligar a los investigadores a reevaluar los cánones de la historiografía tradicional, a reconsiderar las teorías de la causalidad y la periodización, y a desarrollar nuevas fuentes y nuevos modos de interpretación»[6]. Todavía una década más tarde Jane Rendall celebraba el auge del género como categoría analítica y pronosticaba que conforme su empleo se difundiese por la comunidad científica, la modalidad de historia que éste amparaba «se equiparará a la

[6] C. Smith-Rosemberg, «The new woman and the new history», *Feminist Studies,* núm. 3, vol. 2, 1975, págs. 185-198.

historia de la humanidad»[7]. Y sin embargo, apenas unos años después, la historiadora alemana Gisela Bock reconocía en el primer número de la revista *Gender and History* que el impacto de la historia del género en la historiografía era hasta el momento más bien modesto[8]. La década de 1990, pese al sustancial aumento de la producción investigadora, no ha deparado una modificación importante de esta situación: la historia del género goza hoy día de un estatus incuestionable, pero como una parcela más de la historia académica, distinguible en la práctica esencialmente por el tema que aborda.

Esta valoración en claroscuro de logros y limitaciones no deja de ser subjetiva; hay quien defenderá otra visión más positiva u optimista. Lo que pone en cualquier caso de manifiesto es que, como cualquier otra historia, ésta de la historia de las mujeres queda abierta a interpretación. Mas sea cual sea la que se haga, en torno de ella se planteará una pregunta que resulta relevante para nuestra comprensión de la configuración, el sentido y la especificidad de la historia del género: ¿cómo ha afectado su propia historia a la «historia de las mujeres» que se ha abierto camino en el mundo académico occidental? En principio, es razonable pensar que la influencia de los procesos de incorporación institucional ha sido notable en la configuración de la historia del género como disciplina. Lo que estas páginas aspiran a mostrar es en qué medida la lucha por el reconocimiento académico de la historia de las mujeres ha venido a afectar a la conciencia feminista de sus promotores, y a su vez cómo la tensión entre identidad académica e identidad feminista ha quedado plasmada en sus prácticas profesionales colectivas. Se trata para ello de estudiar el medio de actuación social e institucional, los referentes morales y la relación con el público del historiador de la mujer; o, hablando de forma más adecuada a la evidencia empírica, de la historiadora de la mujer.

[7] Véase su contribución en la revista de divulgación *History Today,* en su edición de junio de 1985, dentro de un número especial dedicado a clarificar al gran público el contenido de la historia de las mujeres, págs. 40-48.

[8] G. Bock, «Women's History and gender history: aspects of an international debate», *Gender & History,* núm. 1, vol. 1, 1989, págs. 7-30.

Pues en efecto, aunque no absolutamente todos los especialistas en «historia del género» son mujeres, una inmensa mayoría lo es, y puede decirse que en general predominan en los estudios que se etiquetan como «historia de las mujeres». La aclaración es relevante, pues en general los productos historiográficos inspirados en la perspectiva de una determinada identidad colectiva no suelen ser obra de miembros del grupo estudiado. Son numerosos los grupos «sin historia» a los que la historia social ha aspirado a dar voz, desde la clase obrera a colectivos marginados e ideologías postergadas de las grandes narrativas del historicismo decimonónico[9]; pero las obras que perfilan sus trayectorias en el pasado se hallan a cargo de especialistas que normalmente no están implicados de forma personal en el objeto de estudio. Las mujeres han aspirado también a dotarse de una historia, pero, en su caso, destaca la ausencia de mediación o representación entre el objeto de estudio, el sujeto y el público (o al menos una parte nutrida de él). Este fenómeno es revelador de una pauta singular en las relaciones entre identidad femenina, ideología feminista, estatus académico y producción intelectual en las historiadoras de la mujer.

¿Es la historia de la «historia de las mujeres» singular por influencia del género?

Las mujeres son protagonistas directas de la producción de discurso histórico sobre la mujer. Pero ¿significa esto que las historiadoras de las mujeres controlan la dinámica institucional que experimenta la disciplina a la que contribuyen con su trabajo? La pregunta no es gratuita. La legitimidad y el prestigio intelectuales que ha alcanzado la historia de las mujeres deben mucho al esfuerzo y la dedicación que muchas especialistas han puesto en convencer a sus colegas de profesión de que el género es, según la seminal denominación de Joan Scott, «una

[9] Parafraseando el clásico de E. Wolf, *Europe and the People Without History,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1982.

categoría útil para el análisis histórico» por derecho propio, comparable a la clase social o el estatus en la interpretación de procesos sociales observados en el tiempo[10]. Desde esta perspectiva, resulta lícito cuestionarse en qué medida las diferencias de género, entendidas como factor, han afectado y afectan a la manera en que dicha disciplina ha ido ocupando un espacio propio entre las disciplinas académicas; o dicho de otra forma, ¿son realmente distinguibles las historiadoras del género por su comportamiento colectivo en el seno del mundo académico? ¿Hay, en suma, algo en sus procedimientos y dinámicas académicas, por el hecho de ser mujeres y feministas, que las diferencie del resto de los historiadores?

Independientemente de la respuesta final que se dé a esta cuestión, lo significativo hoy por hoy es que dicho debate no ha llegado a plantearse dentro ni fuera de los confines de la historia del género. Los profesionales no han reflexionado públicamente sobre la influencia del género de las investigadoras en el proceso de institucionalización de la historia de las mujeres, dimensión que se halla además sintomáticamente ausente de las síntesis que describen la evolución de esta comunidad[11]. Esta ausencia debería persuadirnos de que dicho proceso desborda la capacidad de comprensión que de él hayan podido tener sus protagonistas en tanto que personas dotadas de una conciencia de género. Es decir, probablemente las pioneras investigadoras de esta disciplina estaban persuadidas a título individual de que con su trabajo estaban cambiando la historia, pero carecían sin embargo de la visión o el utillaje conceptual adecuados para comprender *en el momento* todas las implicaciones de las prácticas intelectuales y académicas que desarrollaban, y menos aún anticipar los efectos no intencionales sobre sus propias prácticas colectivas que derivasen de su irrupción en los departamentos universitarios de historia con una agenda centrada en el género como categoría útil para el análisis histórico.

[10] J. Scott, «Gender: a useful category of historical analysis», *American Historical Review*, núm. 91, 5, 1986, págs. 1053-1075.

[11] Ejemplo reciente: J. Alberti, *Gender and the Historian,* Londres, Longman, 2002.

Nada de esto debería parecer extraño: ya Marx subrayó que aunque los hombres (y en el término incluía sin duda a las mujeres, si bien tal vez no desempeñando un rol igual que el de los varones) hacen la historia, no suelen hacerlo en condiciones por ellos elegidas. Visto así, dado que ningún agente histórico está libre de estas limitaciones cognoscitivas, no se puede exigir que las historiadoras de la mujer sean en esto diferentes. Pero ello debería ponernos a resguardo de toda tentación de reducir la historia de la historia de las mujeres a una sucesión de decisiones individuales y colectivas tomadas de manera estratégica por un grupo de intelectuales femeninas, las cuales, sopesando pros y contras y anticipando el impacto de sus actos, habrían asegurado el estatus actual de la historia del género en el mundo académico.

La historia de la historia del género podría entonces quizá ser algo más que el resultado de llevar adelante una agenda política calculada y consensuada. Esta cuestión viene aquí a colación porque suele ser éste el tipo de explicación que las propias historiadoras dan habitualmente al auge del género en la historia social como parte de la lucha del movimiento feminista por dotarse de una historia propia y de dignificar el trabajo de las mujeres académicas frente a sus colegas varones. Por ejemplo, Joan Scott, tal vez la figura más prestigiosa de la comunidad de historiadoras de la mujer y considerada una experta en las relaciones entre género, política e historia, ha defendido en numerosas ocasiones que el concepto de género fue asumido y reivindicado por toda una serie de historiadoras del mundo anglosajón con el fin de obtener «legitimidad académica» para los estudios de la mujer[12]. Este tipo de explicación a la hora de analizar prácticas colectivas es bastante inadecuado a su objeto al menos por dos motivos. Puede, para empezar, resultar contraproducente: si todo se reduce a intenciones, las supuestas pretensiones de dignificar el estatus del género en los estudios históricos y de iluminar la experiencia de las mujeres en la histo-

[12] J. Scott, *Gender and the Politics of History,* Nueva York, Columbia University Press, 1988, pág. 31.

ria pueden ser interpretados como una excusa puesta en marcha por académicas femeninas simplemente con el fin de adquirir poder dentro y fuera del mundo académico. Sin duda, ha habido más cuestiones, y algo más edificantes, en juego en el proceso de institucionalización de la historia del género. Pero además el enfoque es errado porque asume sin cuestionamiento que cada historiadora de la mujer (y por extensión cada mujer a lo largo de la historia) ha tenido siempre una conciencia clara de cuál era la situación en la que se desenvolvía su actividad y de cuáles eran los objetivos a perseguir, objetivos que han podido finalmente ser alcanzados al acuñar y emplear la categoría de género.

En suma, el enfoque estratégico es especialmente insensible al hecho de que las historiadoras de las mujeres no han controlado importantes pasos de su propia historia grupal. Conviene, por consiguiente, abandonarlo de plano. La alternativa pasa por edificar un enfoque en el que la categoría de género, siendo un importante recurso intelectual, no aparezca como un instrumento capaz de asegurar sólo por su valor intelectual el reconocimiento académico de quienes deciden adoptarlo en su trabajo; un enfoque que lo conciba, en cambio, más bien como un procedimiento a través del cual numerosas investigadoras expresan individualmente su vinculación con una determinada comunidad, la de las historiadoras de las mujeres, la cual les proporciona no sólo unos fines profesionales, sino toda una cosmovisión y un código moral en que apoyar sus prácticas colectivas[13]. Es decir, les proporciona una identidad.

Esta perspectiva, que se mueve de lo colectivo a lo individual, es respetuosa con la lógica con la que las propias historiadoras de la mujer han tratado el género en la historia, esto es,

[13] La perspectiva general en que se apoya esta interpretación procede de obras variadas que tienen en común el interés por comprender las relaciones entre individuo y colectivo desde el lado de la acción social. Por citar tres ejemplos de distintas disciplinas, C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna,* Barcelona, Paidós, 1996; M. Douglas, *Cómo piensan las instituciones,* Madrid, Alianza, 1996, y A. Pizzorno, «Algún otro tipo de alteridad: una crítica de las teorías de la elección racional», *Sistema,* núm. 88, 1989, págs. 27-42.

como una categoría *colectiva* por definición, capaz de moldear las biografías de las distintas mujeres, sus objetivos y prácticas individuales. Y es además compatible con una visión histórica de la historia del género, pues es en el proceso de configuración y evolución de la comunidad de historiadoras del género donde se puede apreciar la manera y el grado en que el empleo de la categoría de género se ha convertido en un criterio de identificación de determinados sujetos en busca de reconocimiento académico. Conviene subrayar aquí que la identidad que se recibe de este colectivo no es como mujer, o no en primer término como mujer, sino como historiadora del género; en ello va implícito, según hemos visto, el hecho de ser mujer, pero lo femenino remite por derecho propio a otra identidad colectiva. Tenemos, pues, al menos dos referentes colectivos a tener en cuenta a la hora de avanzar en el conocimiento del sujeto de la historia de la historia de las mujeres: la identidad de género y la identidad académica.

Es éste un fenómeno distintivo de un mundo socialmente complejo, caracterizado por la división del trabajo y la concurrencia de culturas: en estas condiciones, el sujeto aparece habitualmente fragmentado, ocupando distintos roles en diversas comunidades referenciales. En el caso que nos ocupa, la de género configura todo un tema en sí mismo que desborda con creces el asunto que aquí se intenta abordar. Sólo conviene decir a este respecto que, en la medida en que las mujeres no han producido en el siglo XX un discurso alrededor de la cuestión del género alternativo del feminismo, éste ha venido en la práctica a representar en la esfera pública y política los contornos de esa mitad de población que suman las mujeres[14]. Podemos, pues, tomar el feminismo como un poderoso discurso de representación de la identidad femenina, la cual se ha visto en la esfera pública teñida con bastante éxito del lenguaje de autonomía e igualdad producido por aquél. Así será tenido en cuenta en adelante.

[14] Sobre el alcance del feminismo como movimiento que aspira a representar al conjunto de las mujeres puede verse S. Rowbotham, *Women in Movement: Feminism and social action,* Nueva York, Routledge, 1992.

Pero el mundo académico crea también comunidades referenciales de identidad. Los científicos y académicos no son sujetos situados al margen de la pulsión por el reconocimiento y estatus y la necesidad de certidumbre e identidad; es bien sabido que las instituciones académicas, como cualquier otra institución, están atravesadas por, cuando no fundadas en, relaciones de poder[15]. Alrededor de la especialización del conocimiento se configuran «círculos de reconocimiento» que proporcionan criterios de actuación y «valoraciones fuertes»[16]. Ahora bien, los procedimientos en que se basa la legitimidad de las prácticas de sus miembros son específicos, pues se apoyan en el intercambio de recursos intelectuales y en la producción colectiva de convenciones que, una vez instituidas, son tomadas como verdades objetivas[17]. Desde el siglo XIX, la historia ha sido incorporada a este esquema científico positivista, y tras la II Guerra Mundial la historia social se ha definido por su expreso compromiso con el discurso de imparcialidad y veracidad del conocimiento científico-social, tomado a su vez de los métodos de las ciencias naturales[18].

En síntesis, la historiadora del género tiene su identidad referida al menos a dos círculos de reconocimiento específicos, el constituido alrededor del feminismo y el que conforma la comunidad de los historiadores sociales. Quiere esto decir que *ambas* esferas de referencia son *constitutivas* de su condición de sujeto. Ahora bien, es claro que se trata de comunidades de

[15] Una síntesis reciente de perspectivas teóricas en la materia es la de J. M. Iranzo y J. R. Blanco, *Sociología del conocimiento científico,* Madrid, CIS/Universidad Pública de Navarra, 1999.

[16] J. R. Hall, *Cultures of Inquiry. From Epistemology to Discourse in Sociohistorical Research,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999. La noción de «círculo de reconocimiento» la tomamos de A. Pizzorno, «Algún otro tipo de alteridad....», *op. cit.,* la de «valoraciones fuertes», de Taylor, *Fuentes del yo..., op. cit.*

[17] Un panorama general sobre esta cuestión en G. Fourez, *La construcción del conocimiento científico. Sociología y ética de la ciencia,* Madrid, Narcea, 2000.

[18] J. Casanova, *La historia social y los historiadores*, Barcelona, Crítica, 1991.

identidad muy poco comparables en cuanto a fisonomía (una remite a un movimiento, la otra a una institución), posición en el orden social (una se sitúa en la «sociedad civil», la otra vive esencialmente del «Estado») y procedimientos instituidos (ambos de tipo discursivo, pero unos se adecuan a la expresividad de un grupo particular, mientras los otros hallan su legitimidad en la pretensión de universalidad y objetividad del conocimiento). En ellas, además, la historiadora desempeña por necesidad funciones y ocupa posiciones diferentes: apenas hay líderes feministas que sean a la vez afamadas historiadoras académicas, y viceversa.

Y sin embargo, esta fragmentación y diferenciación entre referentes no tiene por qué poner en tela de juicio la unidad identitaria del sujeto, en este caso la de la historiadora del género: mientras ésta se muestre capaz de darles un determinado orden, situándolos en una jerarquía de valoraciones, su identidad se mantendrá en situación de estasis. Ahora bien, la valoración que hace de sus distintos referentes morales se relaciona con el grado de reconocimiento que el sujeto recibe en el orden en su conjunto por identificarse con ellos. Y dicho reconocimiento es cambiante. La historia de la historia de las mujeres arranca, por ejemplo, en un momento en el cual el reconocimiento de las historiadoras era prácticamente el mismo en la esfera pública, en general, y en el mundo académico, en particular: muy bajo o nulo. Eran los tiempos —1973, por poner una fecha— en que, mientras el movimiento feminista comenzaba a manifestarse como fuerza social autónoma, Michelle Perrot se preguntaba si las mujeres tenían una historia, dando con esta retórica pregunta el pistoletazo de salida a los estudios de historia del género entre sus compatriotas francesas de la mano de un sólido compromiso con la postergada causa de la igualdad de la mujer[19]. En tales condiciones, al combatir sin distinción en la calle, en la familia y en la academia un mundo

[19] Según recuerda la propia autora en M. Perrot, en su contribución a S. J. Kleinberg (ed.), *Retrieving Women's History: Changing Perceptions of the Role of Women in Politics and Society,* Oxford/Nueva York, Oxford University Press, 1988.

que se consideraba dominado por unas mismas estructuras patriarcales y masculinas, la identidad de la historiadora de la mujer gozaba de unidad sin contradicción. Y dicha unidad expresaba una jerarquía de valores que otorgaba al feminismo la posición superior: se aspiraba a ser historiadora de la mujer en tanto que feminista, y en cambio difícilmente como resultado de una motivación independiente o estrictamente académica.

El tiempo ha deparado cambios en esta situación de partida, y esto es lo que reclama ser estudiado a continuación. ¿Cómo ha afectado el tiempo a esta ordenación de valoraciones fuertes y qué efectos ha tenido a su vez esto sobre las prácticas colectivas de las historiadoras de las mujeres? La respuesta a esta pregunta sólo puede sustanciarse analizando en forma de una genealogía la producción historiográfica de este saber como parte de una pugna por el reconocimiento de esa identidad colectiva que representan las historiadoras del género.

El feminismo y los orígenes de la comunidad de historiadoras de la mujer

La historia de las relaciones entre el feminismo y la historia social tiene algo de frustración; la del feminismo con las historiadoras de la mujer dibuja a su vez una enorme paradoja. La frustración se debe a las enormes dificultades de la teoría feminista para proporcionar un elenco de teorías y métodos susceptibles de ser asumidos por la comunidad científica de historiadores sociales. La paradoja se manifiesta, por su parte, en la tendencia de las historiadoras identificadas con la causa del feminismo a poner una distancia en sus obras respecto de las perspectivas de la teoría feminista. Estos dos fenómenos, inextricablemente unidos y manifiestos a lo largo de la década de los años setenta, sirvieron a su vez de contexto discursivo para la emergencia del género como categoría susceptible de designar una esfera de saber por derecho propio.

El interés por la historia de la mujer fue en origen, qué duda cabe, una reivindicación de la identidad feminista. Pues la historia es una modalidad social de saber que resulta esencial

para la expresividad y reproducción de las identidades colectivas modernas[20]. Una imagen del grupo proyectada hacia el pasado es un requisito indispensable en la constitución de una identidad colectiva: la noción de continuidad en el tiempo proporciona certidumbre a los miembros de una comunidad a la hora de tomar decisiones y actuar. En las sociedades modernas, la forma primordial de representar y expresar la temporalidad es «histórica»[21]. La historia en tanto que discurso es, desde esta perspectiva, un recurso interpretativo de primera magnitud en la constitución de sujetos. Ello es motivo suficiente para que el movimiento feminista enarbolase como parte insustituible de su programa de búsqueda de reconocimiento y lucha por la igualdad una cierta idea de historia propia. En palabras de una destacada teórica, si aspiraban a terminar con el denominado modelo de opresión sexual masculina, las mujeres no podían permitirse carecer de una «conciencia compartida del pasado»[22].

No había entonces dudas acerca de que el impulso intelectual para hacer realidad una visión del pasado centrada en el papel de la mujer nacía de un sólido compromiso con la causa del feminismo. En la introducción a una de estas obras pioneras de la década de los años setenta que reivindicaban una visibilidad para la mujer en el pasado histórico, Sheila Rowbotham reconocía sin ambigüedades que su trabajo como historiadora tomaba su inspiración «directamente de un movimiento político», el feminismo, que luchaba por la emancipación de la mujer después de (al menos) trescientos años de opresión[23]. Los problemas

[20] J. Izquierdo Martín y P. Sánchez León, «Introducción. Conocimiento, poder e identidad en los historiadores sociales españoles», en íd., *Clásicos de historia social en España. Una selección crítica,* Valencia, UNED/Historia Social, 2000, págs. 7-53. Otras identidades históricas no han necesitado siempre una imagen de sí vinculada a la noción de tiempo y de historia.

[21] R. Koselleck, *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993.

[22] S. H. Johansson, «Herstory», en B. Carroll, *Liberating Women's History: theoretical and critical essays,* Urbana, University of Illinois Press, 1976.

[23] S. Rowbotham, *Hidden from History. 300 years of women's oppresion and the fight against it,* Londres, Pluto Press, 1973, pág. ix.

empezaban, sin embargo, a la hora de sustanciar semejante compromiso asumiendo una perspectiva de investigación coherente con la reflexión que el feminismo venía haciendo de dicha dominación sexual. Pues dicha reflexión se regía por su propia lógica, derivada de la necesidad de expresar la desidentificación colectiva de las feministas con el orden de cosas considerado causante de la postergación social de la mujer. Y la sensibilidad histórica no era necesariamente un requisito en la construcción de conceptos útiles para la crítica al machismo instituido.

En efecto, como toda identidad emergente, la feminista había desarrollado ya en los años sesenta un discurso distanciado respecto del lenguaje convencional de la teoría social, discurso que giraba en torno de la idea de patriarcado. El concepto de patriarcado tenía la virtud de condensar en un solo término una estructura objetivable de poder que, sobre la base de la diferencia sexual, reunía un elenco amplio de actividades que explicarían la permanente exclusión pública de la mujer. Poseía, pues, un sesgo fuertemente analítico, que se correspondía con el grado de ruptura con que la identidad feminista planteaba en el terreno intelectual el reconocimiento de la situación de desigualdad de la mujer, y a la vez daba pie a una retórica explícitamente ideológica, expresión de que con su irrupción en la esfera pública las feministas no sólo se constituían en agente colectivo, sino que en buena medida venían a transformar a escala individual su identidad como mujeres[24].

En suma, una serie de condiciones identitarias influyeron desde fuera en los rasgos que adoptó desde sus orígenes el concepto de patriarcado. Éste tendía a ser entendido de forma reductiva como factor de causalidad, y su adopción como perspectiva de análisis, excluyente. Una vez instituidos, tales caracteres abocaban necesariamente a una tortuosa relación con los enfoques y las teorías dominantes en las ciencias sociales de la época, es decir, principalmente el estructuralismo, el funciona-

[24] La política entendida en el sentido fuerte de fragua de identidades, a través de la distinción entre amigo-enemigo, ha sido de hecho recuperada por una prestigiada feminista. Véase C. Mouffe, *The Challenge of Carl Schmitt,* Londres, Verso, 1999.

lismo y el marxismo, así como las posibles combinaciones entre ellos. En particular, el empleo del concepto cuestionaba el estatuto de que gozaba la categoría marxista de clase, igualmente omnicomprensiva de las relaciones de explotación, del que, por una parte, se distinguía singularmente, pero al que, por otra aspiraba a sustituir por considerarlo insensible a las cuestiones relevantes para la explicación de los fundamentos de la dominación patriarcal. Por extensión, en la medida en que la historia social se nutría de los enfoques teóricos y metodológicos procedentes de las ciencias sociales, los problemas crecían al intentar construir interpretaciones históricas desde la perspectiva del feminismo.

Así las cosas, no es extraño que las primeras investigadoras que con el tiempo serían consideradas historiadoras de la mujer pusieran con sus trabajos teóricos y empíricos en tela de juicio la definición convencional del patriarcado dominante entre las ideólogas y más aún entre las militantes feministas. El argumento repetido, por ejemplo, en los textos recogidos por Mary Hartman y Lois Banner era que el término resultaba en general demasiado plano, y que era de escasa utilidad para dar cuenta de la influencia de los procesos de cambio social —como la industrialización— sobre la posición y la conciencia de la mujer contemporánea[25]. Sin proponer un concepto alternativo, una parte importante de estas primeras especialistas consideraba que la sensibilidad a la dimensión histórica de los procesos sociales recomendaba adoptar una perspectiva de pluralismo causal e interpretativo que en la práctica suponía complementar con el *cleavage* patriarcal otras cesuras estructurales relevantes, evitando en cualquier caso un empleo estático de esas categorías, pues ello convertiría en exógenos los procesos históricos relevantes a analizar.

Aunque se trataba de convencidas feministas, estas investigadoras apuntaban directamente a una de las grandes paradojas de la relación entre teoría feminista e historia de las mujeres.

[25] Véase M. Hartman y L. Banner, *Clio's Conciousness Raised: New Perspectives on the History of Women,* Nueva York, Harper & Row, 1974.

Ésta no es otra que el carácter radicalmente ahistórico impreso en la categoría de patriarcado[26]. En su definición más simple, el concepto se funda en la elevación de diferencias biológicas a criterio de distinción y clasificación de instituciones sociales; vista así, la historia del patriarcado sólo puede aparecer como una suerte de historia natural, tan prolongada pero tan invariable como las diferencias de base sexual entre el varón y la mujer. Una definición más sofisticada combina por su parte representaciones sociales de las diferencias hombre-mujer, cuestiones de dominación y explotación, e instituciones y prácticas sociales de diversa entidad, pero lo que en última instancia dota de unidad estructural a estas distintas dimensiones es la idea de una dominación constitutiva de las relaciones entre sexos. También, por tanto, en este caso poco es lo que hay susceptible de analizar en dicha historia, que queda reducida a una descripción por épocas de las manifestaciones del patriarcado, narración que amenaza recurrentemente con caer en la reiteración[27].

Ahora bien, lo significativo del asunto desde una perspectiva fenomenológica es que, pese a las expresiones de reticencia por parte de figuras llamadas a influir notablemente en las convenciones de la comunidad de historiadoras del género, la historia de las mujeres centrada en el discurso del patriarcado ha sido practicada con cierta asiduidad hasta bien avanzados los años ochenta. No hay en ello necesariamente que buscar obstinación por parte de algunas especialistas inasequibles a las

[26] Así han argumentado figuras como Sheila Rowbotham en «Lo malo del patriarcado», R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista,* Barcelona, Crítica, 1984, págs. 248-256.

[27] Un ejemplo, esta vez de la historiografía española, puede servir al efecto. La profesora Cristina Segura, tras analizar extensamente la posición de la mujer en la Edad Media española, concluye subrayando «las pocas variaciones en la historia de las mujeres y la permanencia de su situación a través de los tiempos... Todo ello viene a corroborar la fuerza del patriarcado y su universalidad. Las coyunturas políticas podían ser diferentes, las organizaciones sociales distintas, el desarrollo intelectual peculiar, pero las mujeres a lo largo de los tiempos recibieron siempre la misma consideración». Véase E. Garrido (ed.), *Historia de las mujeres en España,* Madrid, Síntesis, 1997, pág. 117.

críticas; resulta más adecuado mantenerse en los confines de esa enrevesada matriz de relaciones entre feminismo y proyección de una historia de las mujeres. Pues ésta está atravesada por otra paradoja que camina en la dirección contraria a la recién expuesta. Consiste ésta en que, aunque haya sido construido de forma ahistórica como concepto, *como fenómeno social* el patriarcado exige ser representado y publicitado entre el público identificado con el feminismo como una herencia del pasado y una realidad susceptible de desaparición; de lo contrario se pondría en cuestión abiertamente el sentido de la lucha por la emancipación de la mujer. La declaratoria de Gerda Lerner en la introducción a *La Creación del patriarcado* es reveladora a este respecto: «el patriarcado es un sistema histórico, es decir, tiene un inicio en la historia. Si es así, puede acabarse gracias al proceso histórico»[28].

Ha correspondido a Lerner uno de los más reconocidos esfuerzos por proporcionar un análisis histórico del patriarcado desde una perspectiva que combina los presupuestos biológicos con la aceptación de que «los valores y diferencias basados en esta diferencia [sexual] son consecuencia de la cultura», buscando una explicación omnicomprensiva de las causas que han permitido al varón hacerse históricamente con los beneficios de la civilización a costa de la mujer. Su libro, publicado en 1986, dio nuevos bríos a una perspectiva estructural-determinista, lo cual explica en parte la persistencia del interés por la lógica del patriarcado en la historia de las mujeres. Con todo, en el terreno intelectual la obra es más un punto de llegada que de partida. Su arco temporal se sitúa en la remota cuna de la civilización, en la antigua Mesopotamia, y no es que no consiga o no trate de salir de ella, sino que más bien no necesita hacerlo, pues desde el enfoque del patriarcado, la única empresa historiográfica que adquiere una cierta relevancia es la investigación y discusión de los orígenes de una estructura destinada a perdurar en sus caracteres fundamentales una vez instituida.

[28] G. Lerner, *La creación del patriarcado,* Barcelona, Crítica, 1990, pág. 23.

Procedente sobre todo del feminismo norteamericano, el proyecto de edificar una historiografía positivista a partir de un concepto de patriarcado de inspiración cientificista se disolvió a lo largo de los años setenta y al contacto con otras comunidades emergentes de historiadoras de la mujer. En Gran Bretaña, por ejemplo, aunque el feminismo gozaba, por un lado, de cierta autonomía como parte de la tradición del radicalismo, por otro se hallaba en constante diálogo crítico con un singular marxismo de nuevo cuño[29]. En este contexto ninguna historia de la opresión sexual podía adquirir carta de naturaleza sin tener en consideración de alguna manera la cuestión de las divisorias de clase, en particular además porque algunas destacadas figuras del «marxismo británico» de los setenta ubicadas alrededor de la *New Left Review* eran autores de obras de historia: Perry Anderson, Edward Thompson, Mike Davis, Robert Brenner, Michael Mann... Ahora bien, una plena convergencia entre las dos ideologías y sus aparatos de análisis era tarea algo más que complicada desde el momento en que las feministas inglesas habían venido asumiendo el discurso del patriarcado en gran medida debido a la cerrazón que diagnosticaban en el concepto de clase. Abandonada la posibilidad de una síntesis intelectual, lo que se abrió paso fue una cierta cooperación, que tuvo efectos contradictorios: aumentó la visibilidad colectiva de las mujeres dedicadas a la reescritura radical de la historia, pero a costa de rebajar la pretensión de romper abiertamente con los moldes historiográficos heredados.

La expresión institucional de este proceso fue el cambio de denominación experimentado en 1982 por la revista *History Workshop,* dirigida por Raphael Samuel y considerada uno de los más aventajados espacios de encuentro entre las distintas sensibilidades del socialismo inglés y la historia social de vocación científica. La publicación cambió su etiqueta —*A journal*

[29] Véase T. Lovell (comp.), *British Feminist Theory: a reader,* Cambridge, Blackwell, 1990. Véase también Z. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism,* Nueva York, Monthly Review, 1979, y de forma más general B. Weinbaum, *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo,* Madrid, Siglo XXI, 1984.

of socialist historians [revista de historiadores socialistas]— y pasó a denominarse *A journal of socialist and feminist historians* [revista de historiadores socialistas y feministas]. La editorial que justificaba la nueva denominación daba por un lado testimonio de las dificultades de diálogo entre unos sujetos y otros, argumentando que «los ideales y demandas feministas no pueden ser subsumidas sin más bajo la etiqueta socialista» ya que, desgraciadamente, «[m]uchos socialistas no son feministas»[30]. Con ello daba en realidad un claro espaldarazo al feminismo en tanto éste, en virtud de una «sofisticación de perspectivas analíticas... se ha situado en las fronteras de la producción historiográfica progresista».

Con este manifiesto se saludaba la notable tendencia observable entre muchas feministas británicas interesadas por la historia a elaborar hipótesis que tenían en cuenta las diferencias de sexo y las de clase, y que trataban de combinarlas de nuevas maneras. Pero lo que hacía en última instancia posible esta convergencia de preocupaciones, por otro lado tan difícil de asegurar en los debates teóricos generales entre marxismo y feminismo, era el empleo del concepto de *experiencia,* que no por casualidad había sido recientemente acuñado y aplicado por un historiador marxista británico con vuelos de filósofo y prestigio como el líder de la izquierda radical, E. P. Thompson[31]. La noción thompsoniana de «experiencia», abiertamente antiestructuralista, se convirtió en un principal recurso intelectual a través del cual se dibujaron los contornos de una primera comunidad de especialistas que pueden ser etiquetadas, más que como historiadoras de las mujeres en sentido general, como «historiadoras feministas». Un segundo acontecimiento no menos relevante fue la solución que Joan Kelly propuso en 1979 para suavizar las disputas entre las dos tradiciones del feminismo, radical y marxista, planteando que la

[30] La editorial continuaba señalando que la revista estaba dispuesta a volcarse en «la construcción de una nueva y autónoma historia feminista». Véase *History Workshop,* núm. 12, 1982.

[31] Especialmente en su afamada obra *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra,* Barcelona, Laia, 1977, 3 vols.

historia de las mujeres estaba abocada a reconocer en su seno una «doble visión»[32].

Lo que no debe perderse de vista en todo este proceso es que, aunque esos dos hitos intelectuales permitían diseñar criterios comunes de trabajo entre las historiadoras, eran por otro lado un claro síntoma de disolución del programa de máximos feminista: no sólo se admitía la concurrencia de una categoría fuerte y alternativa como la de clase, sino que se aupaba a la cúspide de la jerarquía analítica un concepto tan independiente por sus orígenes del feminismo como el de experiencia. Ciertamente, como planteaba Kelly, las historiadoras estaban ahora en condiciones de insertarse en debates renovadores del momento, pues el estudio del patriarcado permitía, por ejemplo, indagar en los rasgos más imperceptibles del funcionamiento de los modos de producción y sus relaciones con la lucha de clases y el cambio social, consagrando así una modalidad positiva de investigación sin abandonar del todo la proyección política del conocimiento al que se remitían invariablemente estas intelectuales. Pero lo cierto es que, al diluir el programa teórico del feminismo, unas historiadoras que eran etiquetadas de feministas en realidad estaban entrando en el área de influencia de la historia social, cuyos orígenes, procedimientos y objetivos eran propios y necesariamente distintos de los que habían servido de detonante para el surgimiento del interés feminista por la historia de las mujeres.

El género como recurso en la búsqueda de reconocimiento académico

Los historiadores, en general, y los sociales, en particular, cuentan también con referentes colectivos que les proporcionan identidad; pero en la comunidad que conforman la posición

[32] J. Kelly, «The doubled vision of feminist theory», *Feminist Studies,* núm. 5, 1, 1979, págs. 216-227. Aunque ello no resolvía de hecho la cuestión de la prelación entre ellas.

que ocupa la historia es bastante singular. Pues, aunque también ellos necesitan como colectivo una imagen proyectada en el tiempo, ésta está más bien repartida entre la de las instituciones académicas en que se insertan y las de los grupos de identidad extraacadémicos de los que se reclaman. Lo específico de los historiadores es que la historia es su objeto de trabajo, es decir, la que escriben no es la propia sino la de otros grupos de la sociedad. La relación entre el historiador, la historia como saber y la sociodiversidad es, qué duda cabe, compleja; pues pese a estar atravesada por sensibilidades y compromisos con identidades colectivas constituidas en el tejido social, la interpretación histórica está compelida a adoptar el formato de una narración de pretensión universal y neutra. Desde su institucionalización como saber en el siglo XIX, esto es así en primer término porque la historia académica viene desempeñando una importante función de tecnología social: proporciona un conocimiento convencional del pasado que funda su legitimidad en la pretensión de situarse por encima de las interpretaciones parciales que puedan reclamarse de una u otra identidad colectiva[33]. A su vez el formato científico-positivo proporciona al historiador los recursos intelectuales y retóricos con los que producir obras cuyos contenidos puedan ser tomados como verdades objetivas libres de carga ideológica explícita.

Mas antes de quedar instituida como verdad, toda interpretación histórica que aspire a ganar reconocimiento debe en primer término recibir crédito como convención en el interior de la comunidad académica desde la que es producido. Debe, por tanto, conformarse según los objetivos y estándares, es decir, según los procedimientos instituidos en la profesión, los cuales evolucionan al hilo de la sustitución de unos paradigmas de investigación por otros. Al perder vinculación intelectual con el feminismo, las historiadoras de las mujeres, más que ganar autonomía intelectual, se incorporaban a este mundo de procedimientos, fines y prácticas de intercambio intelectual, en este caso los característicos de esa forma central del saber histórico

[33] Véase Sánchez León e Izquierdo Martín, *op. cit.*

del mundo postbélico occidental que conocemos como historia social.

En principio nada de esto tenía por qué suponer un trastorno para la historia del compromiso feminista: al fin y al cabo, ésta venía siendo formulada en términos de un discurso científico fuerte y apuntalado en la cooperación con otras venas ideológicas de pretensión naturalista. El problema que se veía venir estaba más bien en el incierto futuro de esa historia social aparentemente consolidada de la que las historiadoras feministas estaban pasando a depender. Pues sus males eran graves, sobre todo tras el fin de la luna de miel entre marxismo, estructuralismo y funcionalismo: a la altura del centenario de la muerte de Karl Marx, en 1984, las dudas acerca de la validez de la distinción entre infraestructura y superestructura eran ya para muchos muy superiores a las virtudes de su empleo en la investigación histórica[34]. Pero las dificultades no se quedaban ahí, ya que con la irrupción de la filosofía denominada «posmoderna» en el panorama historiográfico, la crisis de identidad entre los historiadores sociales amenazaba con extenderse por todo el proyecto de erigir una historiografía enraizada en una epistemología naturalista y objetivista. Acostumbrada a ir a la rémora de las ciencias sociales en cuestiones de fundamentos del conocimiento, a la historia social le cogía desprevenida el rampante escepticismo acerca de la validez de los principios filosóficos de la modernidad y sus secuelas a todos los niveles, epistemológico, metodológico y teórico[35].

Lo interesante para una genealogía de la historia de las mujeres como saber instituido es que el reflejo de dicha crisis destaca en este ámbito por lo temprano; pero lo distintivo del caso está a su vez en la relativa rapidez con que la crisis dio paso a una original renovación de procedimientos. Tan pronto como en 1983, un artículo publicado por Joan Scott en la revista *Past & Present* había activado la primera, y probablemente más de-

[34] Un panorama de esta crisis en J. Casanova, *op. cit.*

[35] Un panorama de esta secuencia de crisis en G. G. Iggers, *Historiography in the xxth Century. From Scientific objectivity to the postmodern challenge,* Hamburgo y Londres, Wesleyan University Press, 1997.

moledora carga de profundidad contra la práctica de la historia social convencional a la que estaban entonces sumándose con aquiescencia muchas mujeres interesadas en su propio pasado: según denunciaba «la mayor parte de las obras de historia social de las mujeres se ha mantenido en el marco de teorías sociales basadas en categorías analíticas que son fundamentalmente económicas»[36]. El alegato contra la noción de patriarcado que se hacía a continuación se centraba en su dependencia de perspectivas tachadas de economicistas y consideradas responsables últimos de su carácter ahistórico.

El hecho de que esta crítica, aun viniendo de dentro de una comunidad de historiadoras de la mujer todavía incipiente, fuese acogida y difundida por todo el mundo académico, es revelador de la velocidad con que aquéllas se estaban incorporando a éste. Pero más que en la diatriba dirigida a los paradigmas usuales de la historia social, la fuerza del texto residía en su ambicioso y resuelto carácter propositivo, que se completaría tres años después con la publicación de otro artículo, esta vez en la *American Historical Review*[37]. Apoyándose parcialmente en la noción de experiencia, Joan Scott reivindicaba una revolución copernicana en la observación de las diferencias entre varones y mujeres que superase la ontología de feminismo y marxismo y el individualismo del psicoanálisis, y que afirmase el contenido esencialmente relacional de aquéllas y, más aún, su manifestación histórica en forma de representaciones instituidas. Había nacido la «historia del género», y con ella un nuevo periodo de esa historia de la historia de las mujeres que venimos rastreando.

Pues la categoría de género proporcionaría a las historiadoras académicas un concepto novedoso y en principio solvente con el que ganar autoestima y reconocimiento en una comunidad científica de incierto futuro por la crisis de los paradigmas convencionales. El género era, para empezar, una categoría que conservaba la aspiración analítica, si bien adaptada a un perio-

[36] J. Scott, «Women in history: the modern period», *Past & Present,* núm. 101, 1983, págs. 141-157.

[37] J. Scott, «Gender...», *op. cit.*

do de creciente escepticismo acerca de la capacidad del saber histórico para proporcionar un conocimiento distanciado y objetivo de la realidad social. Por otro lado, obligaba a trasladar la atención de los procesos estructurales a las construcciones culturales; se hallaba, por consiguiente, en línea con la progresiva sustitución de la economía y la sociología por la antropología en enfoques, métodos, hipótesis y conceptos prestados de las ciencias sociales[38]. En suma, el género se convirtió a mediados de los años ochenta en el recurso intelectual por medio del cual numerosas profesionales dedicadas a la historia obtuvieron un reconocimiento académico no basado en la discriminación ni en la deferencia, sino en pie de igualdad intelectual con sus colegas varones.

Conviene recordar, sin embargo, que, pese a tratarse indiscutiblemente de un recurso, la relación de las historiadoras del género con él no fue ya entonces ni estrictamente intelectual ni simplemente instrumental. Es imposible de comprobar que quienes lo abrazaron lo hicieran por lograr mejorar su posición en el mundo académico; pero tampoco conviene sobrevalorar la capacidad analítica de un concepto del que, incluso en sus momentos más optimistas, la misma Joan Scott advertía que podía adaptarse a empresas de escaso vuelo y más bien descriptivas. El género era más bien un procedimiento a través del cual las historiadoras de la mujer que decidían emplearlo se reconocían mutuamente como miembros de un colectivo dotado de unos determinados fines comunes, centrados en la promoción y proyección de los estudios de la mujer en la historiografía. Desde esta perspectiva funcionaba como un mecanismo de estabilización de certidumbres, en parte intelectuales, pero sólo en tanto en cuanto éstas eran inseparables de otras certidumbres de índole valorativa. Constituía, pues, sujetos en un espacio moral, mujeres historiadoras que compartían la creencia de que la perspectiva del género podía cambiar significativamente

[38] La definición de género de Scott es suficientemente expresiva: «género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos, y el género es una forma primordial de implicar relaciones de poder», *op. cit.*

los ejes fundamentales en que se apoyaba el conocimiento del pasado histórico, y capaces, sobre dicha base, de formarse una opinión sobre la manera más adecuada de servirse de él en su trabajo intelectual individual y defenderla ante propios y extraños. El empleo del concepto de género creaba así orden, una comunidad de identidad autónoma.

Ahora bien, dicha comunidad era en ese mismo proceso decididamente incorporada a un orden académico más amplio cuyos procedimientos debían las historiadoras del género asumir para conservar y ampliar su reconocimiento. Algunos de estos procedimientos, como hemos visto, estaban en crisis, sobre todo los relacionados con los objetivos y medios intelectuales; pero la faceta tecnológica de la historia social, es decir, la que desde el siglo XIX define la función institucional del historiador profesional, seguía incólume: la pretensión de producir interpretaciones del pasado que redujesen al máximo las retóricas explícitas de carácter ideológico referidas a alguna identidad social parcial. La renovación teórica protagonizada por las historiadoras del género tuvo así su lado amargo en la proliferación de amonestaciones y consejos procedentes de la comunidad más amplia de historiadores sociales que urgían a sus colegas mujeres a que desactivasen la carga moral y política de sus interpretaciones. Así, historiadores de la talla de Richard Evans advertían ya a comienzos de los ochenta que las mujeres no debían bajo ningún concepto poner la «denuncia por delante de la comprensión en su jerarquía de intenciones»[39]. Por su parte, algunos varones orientados hacia la historia de las mujeres pusieron el dedo en la llaga al insistir en que «la historia de las mujeres no debe quedar en manos de las feministas de la misma manera que la historia del movimiento obrero no puede ser coto exclusivo de historiadores socialistas»[40].

Con advertencias de estas características, los historiadores varones no hacían exhibición de misoginia; mas bien hacían

[39] R. J. Evans, «Women's history: the limits of reclamation», *Social History,* 2, 1980, págs. 273-281.

[40] B. Harrison y J. MacMillan, «Some feminist betrayals of women's history», *Historical Journal,* 26, 2, 1983, págs. 375-389.

gala de la creciente consideración que tenían por las historiadoras del género como colegas de profesión. No rechazaban en absoluto sus enfoques y métodos, pero precisamente por ello se sentían obligados a recordarles que los fines colectivos de la comunidad de profesionales de la historia social eran bastante definidos en cuanto a la relación entre conocimiento e ideología. Un tanto más reactiva ha sido considerada en ocasiones la posición de Lawrence Stone, probablemente el historiador social anglosajón más prestigioso y perteneciente a una generación anterior. En una recensión de libros publicada en la *New York Review of Books,* Stone estableció un decálogo que, según su opinión, debería gobernar la práctica deontológica de la historia de las mujeres[41]. Algunos de sus diez mandamientos levantarían ampollas entre el público feminista en general, cuando, por ejemplo, instaba a las historiadoras a reconocer que las mujeres habían aceptado aquiescentemente la subordinación a lo largo de la historia; pero desde la perspectiva de lo que venían practicando ya las historiadoras del género, el código resultaba bastante admisible, pues lo que en realidad hacía era, a partir de un alegato a favor de la comunicación de las historiadoras de la mujer entre ellas y hacia fuera de su comunidad, establecer una serie de normas mínimas comunes a todos los trabajos etiquetables como historia social, tales como la superación de los enfoques excluyentes y el rigor en el tratamiento de las fuentes documentales.

En definitiva, las voces masculinas contribuyeron a que las historiadoras del género aceptasen las condiciones convencionales de todos los profesionales que venían trabajando en el marco académico. La incorporación a la comunidad de historiadores profesionales quedaba así sellada. Mas en realidad esto era así sobre todo para las investigadoras que se reclamaban de la historia del género; para las originarias «historiadoras feministas», en cambio, las cosas eran menos lisonjeras, pues el precio de ganar visibilidad académica había supuesto un cre-

[41] L. Stone, «Only women», *New York Review of Books,* 32, 6, 1985, págs. 21-22.

ciente divorcio entre la historia del género y la originaria historia feminista. Claro que también este fenómeno tenía su parte de paradoja, pues no eran los varones quienes desde fuera estaban imponiendo esta escisión interna, sino que más bien sucedía que eran las historiadoras feministas las que comenzaban a declinar por sí solas[42]. Al contacto con el mundo académico, las mujeres historiadoras estaban dejando de ser quienes habían sido una década atrás.

¿Experiencia o representación de la mujer en la historia?: la crisis de identidad en la historia del género

Las posibilidades abiertas a las historiadoras de las mujeres merced al empleo de la categoría de género eran enormes; con ellas, la proyección de la historia del género comenzaba asimismo a superar diferencias nacionales. En particular, una noción de los géneros masculino y femenino como representación social instituida y sujeta a cambios en el tiempo tenía un inmenso campo abonado en el mundo intelectual francófono, deudor desde la sociología clásica de Durkheim de una larga tradición centrada en el papel de las representaciones sociales que había ido cobrando cuerpo en toda una vertiente de la historia social, las denominadas *mentalités*. Pero era sobre todo la relación entre género y poder lo que dibujaba un espacio común de intercambio y difusión de las perpectivas de la historia del género por encima de fronteras estatales. La imagen del género como fenómeno histórico construido en procesos políticos, y a la inversa, el análisis de los efectos de dichas construcciones también como fenómenos políticos observables en la historia incentivaba un tipo de trabajos de investigación cuyas implicaciones iban bastante más allá del ámbito temático de las

[42] A fines de los años ochenta, Jay Kleinberg cuestionaba abiertamente la equiparación entre historia de las mujeres e historia feminista en el prólogo a *Retrieving Women's History..., op. cit.*

mujeres, ofreciendo perspectivas novedosas sobre debates de larga duración en la historiografía occidental.

Las historiadoras estaban en condiciones de ofrecer obras de calidad para la comunidad científica, lo que demostraron abundantemente en el periodo entre décadas[43]. Conviene no obstante tener presente en este punto que, justamente a finales de los años ochenta, existía ya para otros temas un importante elenco de obras de carácter histórico no producidas por historiadores profesionales: en particular la sociología histórica extendida por el mundo anglosajón venía proponiendo un diálogo entre estructuras y acción en el análisis del cambio social, proporcionando certidumbres y alternativas en tiempos de crisis de los paradigmas de la historia social[44]. La historia del género no quedó al margen de esta concurrencia de enfoques procedentes directamente de las ciencias sociales[45]. No fue, sin embargo, la renovación de las relaciones con la teoría social lo que caracterizó en este periodo a la historia del género, sino su tendencia a adentrarse en cuestiones de conocimiento.

Una parte de las motivaciones de esta orientación hacia la epistemología eran claramente intelectuales; estaban larvadas en el programa originario de una historia *woman-centred* o centrada en la condición y el papel de la mujer. Pues lo que desde muy temprano concluían las investigaciones sobre la mujer era que la historia dibujaba trazados muy diferentes dependiendo del sujeto sexual en consideración, de manera que etapas

[43] Algunos ejemplos reputados son los siguientes: S. K. Kent, *Sex and Suffrage in Britain, 1860-1914,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1987; J. Landes, *Women in the Public Sphere in the Age of Revolution,* Ithaca (NY), Cornell University Press, 1988; M. Poovey, *Uneven Developments: the ideological works of gender in mid-Victorian England,* Chicago, University of Chicago Press, 1988; M. E. Wiesner, *Women and Gender in Early Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

[44] Véase un panorama en castellano en S. Juliá, *Historia social/Sociología histórica,* Madrid, Siglo XXI, 1989.

[45] Dos ejemplos relevantes son O. Banks, *Becoming a feminist. The Social Origins of Firstwage Feminism,* Brighton, Wheatsheaf Books, 1986; y C. Pateman, *The Sexual Contract,* Stanford (Ca.), Stanford University Press, 1989 [trad. esp.: *El contrato sexual,* Barcelona, Anthropos, 1995].

consideradas habitualmente progresivas en la historia de la humanidad, sobre todo del Renacimiento en adelante, habían representado auténticos pasos atrás para las mujeres. En parte sobre esta base empírica se iría edificando la contribución que desde los estudios de la mujer comenzaba a hacerse a la crítica a los fundamentos filosóficos de la modernidad y sus dicotómicas categorías de análisis (público-privado, tradicional-moderno, reactivo-progresivo...)[46]. A esto se añadía una segunda orientación de corte más metodológico y que constituía una especie de secuela del programa frustrado de análisis apoyado en el concepto de patriarcado. Pues la enorme dificultad experimentada por las historiadoras feministas al tratar de sustanciar empíricamente la opresión sexual a lo largo de la historia había ido abriendo camino entre sus sucesoras académicas hacia un interés por los métodos de análisis del lenguaje, particularmente aquellos que se proponían extraer discursos ocultos que permitían hacer visibles a un tiempo los fundamentos extraintelectuales de las justificaciones de la desigualdad sexual y las realidades sociales larvadas tras los silencios textuales[47].

Este último planteamiento podía ser de utilidad para sustanciar la perspectiva del género en la historia social como representación culturalmente construida; el primero, en cambio, mucho más ambicioso, implicaba un abandono en regla de los principios gnoseológicos de toda la tradición historiográfica heredada. Había, no obstante, un punto de conexión entre ambos, el creciente convencimiento de que las ciencias sociales y humanas debían centrarse en cuestiones de significado y su comprensión más que en cuestiones de explicación, propias de las ciencias naturales[48]. Conviene en este punto recordar que el desarrollo de estas líneas de reflexión coincidía con la eclosión

[46] Un panorama general de esta cuestión en S. Harding, *Ciencia y feminismo,* Madrid, Morata, 1996. Un buen ejemplo sobre replanteamiento de categorías es L. J· Nicholson, *Gender and History. The Limits of Social Theory in the Age of the Family,* Nueva York, Columbia University Press, 1986.

[47] Véase entre otros D. Elam, *Feminism and Deconstruction,* Nueva York, Routledge, 1994.

[48] Es lo que se conoce como «giro lingüístico».

académica de unos «estudios de género» que se adentraban por todas las ciencias humanas y sociales, siendo en ellas donde se producían las reflexiones más innovadoras en el campo de los problemas de conocimiento y sus métodos susceptibles de ser traducidas a las necesidades de las historiadoras. Pero el hecho de que los tres niveles tendieran a ser asumidos en bloque por numerosas especialistas dentro de la historia del género pone sobre la pista de la influencia de factores extraintelectuales en el proceso.

Afectan éstos a dos dimensiones. Por un lado, proceden de esa particular relación «inmediata», en toda esta modalidad de estudios, entre el objeto de investigación y el sujeto observador. El hecho de que en el mundo académico los paradigmas de investigación se hayan mostrado históricamente cerrados a las cuestiones de género ha convertido su adopción en imperativo moral para muchas mujeres; pero desde el momento en que éstas se han visto compelidas a analizar y comprender sus propias condiciones sociales y discursivas de marginación y emancipación, han quedado vulnerados los fundamentos de la retórica sobre el conocimiento científico, especialmente la observación imparcial[49]. No resulta extraño desde esta perspectiva que, junto con los estudios postcoloniales, los de género hayan figurado a la cabeza de las propuestas más radicales de ruptura con la tradición naturalista: en ambos casos, la crítica a las pretensiones de objetividad del método científico y el énfasis en las servidumbres subjetivas y morales de los grandes paradigmas y las grandes narrativas, por bien fundada que esté en términos intelectuales, ha expresado en no menor medida la irrupción en el mundo académico de nuevos sujetos colectivos que anteponen su identidad, su cosmovisión, a las constricciones del orden académico y la retórica científica que éste ha instituido[50].

[49] Judith Butler, en su contribución a *Feminists theorize the Political,* 1992: la necesidad de «hablar como y para las mujeres» es una necesidad radicalmente política que es la que funda en sí los estudios de género.

[50] La paradoja es que estos enfoques no han terminado de entenderse entre sí. Los analistas postcoloniales acusan a sus colegas historiadoras del género de defender una representación de la mujer que no por incidir en el

Por otro lado, la deriva hacia cuestiones de significado y comprensión por encima de las de explicación tiene que ver con el reconocimiento social y académico obtenido por las mujeres. El enfoque que originariamente habían adoptado los *gender studies* en general, y la historia del género en particular, es propio de las fases de surgimiento y búsqueda de reconocimiento por parte de una identidad colectiva emergente: la epistemología de corte naturalista y cientificista permite a los grupos que se encuentran en estas fases expresar en términos intelectuales su distanciamiento respecto del orden convencional de cosas y su representación. En cambio, cuando los grupos cuentan ya con unos confines valorativos y sociales definidos y reconocidos, las modalidades de análisis tienden a cambiar, orientándose hacia un tipo de conocimiento que contribuya más a la reproducción de la identidad colectiva que portan y a la identificación de sus miembros con ella[51]. En suma, la adopción de procedimientos antinaturalistas en la historia del género es ante todo expresión del grado de consolidación de la comunidad de historiadoras de la mujer y de su público. Con todo, resulta llamativo que quienes habían adquirido reconocimiento merced al paraguas que proporcionaba la historia social contribuyeran a continuación, sin embargo, de manera tan decidida a cuestionar de plano sus procedimientos convencionales más señeros. Sin duda, no todas las analistas del género se dejaban seducir por los cantos de sirena de la fiebre postmoderna; pero esto era precisamente lo grave, pues el avance del postestructuralismo y la desconstrucción en el interior de la comunidad de historiadoras del género amenazaba con resquebrajar la

sexo como punto de vista legítimo deja de concebir a esas mujeres como blancas, occidentales y de clase media, atravesadas, pues, por prejuicios sociales como el de considerar a lo largo del siglo XIX y parte del XX como inferiores a las mujeres de las colonias imperiales. Véase por ejemplo, A. Burton, *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Victorian England,* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1998.

[51] A. Pizzorno, «Spiegazione como reidentificazione», en L. Sciolla y L. Ricolfi (eds.), *Il Soggetto dell'Azione (Paradigmi Sociologici ed Immagini dell'Attore Sociale),* Milán, Franco Angeli, 1987, págs. 187-210, y Sánchez León e Izquierdo Martín, *op. cit.*

unidad de objetivos y planteamientos que venía ofreciendo el concepto de género. No es que éste estuviera perdiendo estatus en las prácticas de las historiadoras; pero en su contenido estaba desde luego perdiendo referencialidad la noción de «experiencia» en cuyo molde había sido originariamente conformado. Pues, por un lado, desde el momento en que la tarea de comprender el género pasaba en primer término por desconstruir o analizar discursos, los textos se convertían en objeto de conocimiento por derecho propio; y por otro, la noción de poder en que se apoyaban las interpretaciones de los fenómenos de representación, tomada de la obra de Michel Foucault, era particularmente insensible a una noción de acción social autónoma[52]. Los efectos combinados de esta batería analítica y metodológica acarreaban en la práctica una tendencia a la conversión de los textos y discursos en fenómenos históricos protagonistas, cuando no en hechos relevantes únicos, de la historia del género.

Se perfilaba, por tanto, el contorno de un debate interno al que, conviene subrayar, se sumarían desde comienzos de los años noventa especialistas procedentes de diversos países europeos. Algo había en él, por tanto, de idiosincrasias culturales nacionales, pues no cabe duda de que el compromiso con la desconstrucción y el relativismo era un fenómeno más enraizado en el mundo anglosajón. Con todo, sin embargo, la discusión tenía un fundamento meridianamente claro en el terreno intelectual por encima de trayectorias académicas específicas: lo que estaba en juego era si las representaciones, en general, y las de género, en particular, expresan una realidad dada, o si más bien la crean. O dicho en los términos heredados, si la noción de «experiencia» debía ser tomada como una premisa en cualquier investigación histórica sobre género o en cambio como un concepto problemático al que sólo la investigación puede contribuir a dotar de sentido y significado, necesariamente entonces contextual e histórico[53].

[52] Acerca de la utilidad de la obra de Foucault en historia de las mujeres, véase L. McNacy, *Foucault and Feminism. Power, Gender and the Self,* Cambridge, Polity Press, 1992.

[53] Así lo expresó Scott con claridad en J. Butler y J. W. Scott (eds.), *Women Theorize the Political,* Nueva York, Routledge, 1992.

Pues bien, la polémica no llegó nunca a estallar abiertamente, ni por tanto a resolverse claramente en una u otra dirección. En lugar de confrontar posiciones intelectuales, lo que una mayoría de las historiadoras del género comenzó a plantear fue más bien un compromiso. Se apreciaban las importantes aportaciones del análisis del discurso, pero se hacían recordatorios de que había otras fuentes y métodos relevantes para el conocimiento de la historia de las mujeres y del género. Aparte de esto, la mayor acusación a la línea desconstructiva y de búsqueda de significados era que sus propuestas podían terminar generando nuevas dicotomías simples que eran reflejo de un tipo de enfoque excluyente[54]. Y frente a esta nueva tentación de reduccionismo, un grueso contingente de las historiadoras del género reivindicaba la pluralidad de perspectivas, incluyendo la multiplicidad de narrativas, de factores, enfoques y fuentes relevantes. En la práctica, se hablaba de combinar las dos vertientes del género, como representación y como práctica, en lo que implicaba de hecho una recuperación de la iniciativa por parte de quienes apoyaban sus investigaciones en la noción de «experiencia»[55].

Alrededor de esta peripecia es posible discernir dos rasgos complementarios adquiridos por la comunidad de historiadoras del género a comienzos de los años noventa. Por un lado, el hecho mismo de la pluralidad de puntos de vista y prácticas en su seno, lo cual demuestra la densidad y buena salud de sus canales internos de comunicación. Por otro, en cambio, el rápido y consensuado desenlace de la discusión intelectual, lo cual manifiesta el peso de unos procedimientos convencionales instituidos, capaces de influir sobre las prácticas de mayorías significativas de profesionales. Si a esto último añadimos el creciente predominio de posiciones eclécticas en materia de

[54] Bock, «Women's history and Gender History...», *op. cit.*

[55] Véase, por ejemplo, M. Maynard, «Beyond the "Big Three": the development of feminist theory in the 1990s», *Women's History Review,* vol. 4, núm. 3, 1995, págs. 259-281, y K. Canning, «Dialogue: the turn to gender and the challenge of poststructuralism», *Journal of Women's History,* vol. 5, núm. 1, 1993, págs. 104-113.

conocimiento, teoría y métodos, también puesta de manifiesto a lo largo de la discusión con la ofensiva postmoderna, podemos concluir que, como saber instituido, la historia del género se había dotado con el tiempo de una tradición de referentes, procedimientos y prácticas con la que se identificaba el grueso de una comunidad de profesionales, una vieja reclamación de las historiadoras pioneras de las mujeres que, al hacerse realidad, expresaba la elevación de la historia del género a la categoría de saber ortodoxo[56].

La manifestación última de esta tendencia de larga duración es la proliferación en esos años de síntesis generales de historia universal en clave de enfoques de género[57]. Sobre éstas, no obstante, pesaría esa tendencia al eclecticismo y el pluralismo que se habían convertido en parte del código deontológico en que se fundaban las prácticas profesionales de las historiadoras de las mujeres, de manera que, aunque contaban entre sus virtudes con una percepción interdisciplinar del género como construcción histórica, no podían sin embargo aspirar a proporcionar una visión de la historia de la humanidad por derecho propio. Claro que para entonces muchas investigadoras asumían que no era necesariamente ésta la función institucional de una historia de las mujeres, sino que ésta debía más bien contribuir con su enfoque centrado en el género a temas de hondo calado para el conjunto de los historiadores[58].

Y es que los referentes comunes a las historiadoras de las mujeres seguían cambiando; ahora delimitaban convencionalmente una comunidad que, si bien desde fuera podía parecer ir perdiendo ímpetu intelectual, vivida desde dentro proporciona-

[56] Vieja reclamación, por ejemplo, de Gerda Lerner, que ya en su contribución a la obra conjunta *Liberating Women's History... op. cit.,* consideraba esta carencia uno de los principales déficits en el intento de dignificar los estudios de la mujer en general.

[57] R. Miles, *The Women's History of the World,* Londres, Grafton Books, 1988; O. Hufton, *The Prospect Before Her: A History of Women in Western Europe, 1500-1800,* Londres, Harper Collins, 1995, entre otros.

[58] El prestigio de la obra de Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837,* New Haven, Yale University Press, 1992, puede servir a este respecto de ejemplo y modelo para otras.

ba un verdadero arsenal de procedimientos y recursos que garantizaban a la vez certidumbre y sensación de dignidad a sus miembros individuales, indispensables para mantener la autonomía colectiva en el mundo académico más amplio.

En todo este proceso, es claro, los ejes internos en que se apoyaba la identidad de estas mujeres habían quedado trastocados, pues lógicamente los referentes académicos pesaban ahora decisivamente en los compromisos, las prácticas y las expectativas colectivas. No por casualidad serían éstos los años en que la temática de la historia del género se multiplicaba por los *campus* universitarios europeos, entrando a formar parte de planes de estudio, nutriendo áreas temáticas en departamentos y facultades de humanidades. Pero la paradoja se encuentra en que precisamente una vez alcanzado este estado de cosas, las disputas en el interior de la comunidad arreciaron. No se trataba ahora de polémicas estrictamente intelectuales, al menos en el sentido de que no se contrastaban teorías y métodos por su mayor eficiencia analítica. Lo que se debatía era más bien el rumbo que estaba adoptando la historia del género instituida, asunto situado más allá de los procedimientos netamente académicos. En un artículo Judith Bennett lo había dejado meridianamente claro a fines de los años ochenta: la interdisciplinariedad y el refinamiento de los enfoques y los métodos eran sin duda grandes logros intelectuales, pero ellos por sí solos no bastaban para «recuperar la dimensión moral y política» en la historia de las mujeres[59]. Su denuncia contra el creciente abandono de «perspectivas explícitamente feministas», siendo bastante cruda, no terminaba de esbozar una propuesta teórica, quedándose en una reivindicación del patriarcado como eje central para toda historia de las mujeres que no estuviera dispuesta a olvidar a las mujeres de carne y hueso y los constreñimientos materiales con los que éstas habían tenido que convivir a lo largo de la historia. Y sin embargo, el artículo anticipaba ya los ejes discursivos de una agresiva polémica que se extendería a lo largo

[59] J. Bennett, «Feminism and History», *Gender & History,* vol. 1, número 3, 1989, págs. 251-272.

de los noventa, poniendo en evidencia la larvada crisis de identidad colectiva de las historiadoras del género.

Formalmente, la polémica era una secuela de la que venía enfrentando las visiones del género como experiencia y como representación; pero lo que se achacaba ahora a los enfoques lingüísticos y postmodernos no eran excesos o defectos de índole teórica o gnoseológica, sino la tendencia que manifestaban a diluir la componente ideológica de sus productos. En palabras de Joan Hoff, firmante de un incendiario artículo en el que se presentaba a sí misma como una reliquia de los años sesenta, la historia del género se estaba convirtiendo en una práctica «políticamente paralizadora» por un vaciamiento de perspectivas relevantes para la mujer actual, y lo realmente sangrante del asunto era que las historiadoras del género estaban así contribuyendo a la despolitización y desmovilización de las mujeres justamente cuando el colectivo estaba por fin logrando un reconocimiento social[60]. La cuestión en juego no afectaba, pues, sólo ni en primer término a la validez analítica del concepto de género, o al de representación, sino a su relevancia en el terreno de la tecnología social, en relación con un público femenino (sin por ello excluir al masculino) para el que las visiones del pasado colectivo tenían una clara e irrenunciable dimensión identificante.

El alegato de Hoff sería duramente tachado de encubrir el deseo nostálgico de regresar a una situación de unidad de conciencia y acción entre todas las mujeres, proyecto que, según auguraban sus críticos, desembocaría a su vez conscientemente o no en la parálisis intelectual. Mas con este tipo de respuesta sólo se contribuía a dibujar con mayor nitidez los contornos de dos opciones —ideología *versus* conocimiento— que iban apareciendo de forma excluyente. El grado de emotividad de algunas contribuciones muestra por su parte que en la polémica lo que estaba en juego eran cuestiones muy sensibles que afectaban a los fines colectivos con que debían identificarse los miembros de la comunidad de historiadoras del género. Era la

[60] J. Hoff, «Gender as a postmodern category of paralysis», *Women's History Review,* vol. 3, núm. 2, 1994, págs. 149-168.

valoración moral de la identidad feminista (y por extensión femenina) entre las historiadoras de las mujeres lo que se debatía.

El desenlace no podía ser otro que aquel que expresase la doble matriz constitutiva de la antropología de la historia de las mujeres. En efecto, las historiadoras del género no tuvieron que escoger entre la lealtad académica y la lealtad feminista. Lo interesante en realidad para una historia de la historia de las mujeres es dar cuenta de cómo había podido llegar la situación a enrarecerse tanto en las relaciones entre las dos comunidades de referencia como para generar un agresivo debate en el seno del colectivo de profesionales. Porque la respuesta a esta cuestión, pese a lo que muchas airadas historiadoras feministas estaban dispuestas a afirmar, no se encuentra sólo ni en primer término en los supuestos devaneos de sus colegas seducidas por el postmodernismo y postestructuralismo. La respuesta estaba más bien en la propia historia institucional de la historia del género, un nivel sobre el que pocas de ellas venían reflexionando con suficiente distanciamiento.

En efecto, lo que el conflicto de lealtades arriba descrito ponía de manifiesto es la medida en que la trayectoria hasta entonces dibujada por la historia de la historia de las mujeres era de una, en ocasiones atribulada, pero en definitiva progresiva, incorporación a un orden de referentes y procedimientos académicos. Pues semejante recorrido se había hecho en buena medida a costa del compromiso con el feminismo como ideología aspirante a proporcionar una cosmovisión a quien con él se identificaba. Y sin embargo, precisamente cuando la identidad académica de las historiadoras del género estaba garantizada y bien instituida, tenía lugar una polémica en la que se dejaba constancia del carácter irrenunciable de la identidad feminista en la antropología de las historiadoras del género.

Este fenómeno de expresividad colectiva representa un punto de llegada en la configuración de la historia del género: aquel en el que la identidad académica, ahora situada en la parte superior en la jerarquía de valoraciones, no obstante a la vez desencadena y permite la reubicación de la identidad feminista, si bien en posición subordinada, devolviendo la unidad moral al sujeto observador. Pero de ello interesan también los efec-

tos intelectuales no intencionales. Pues dicha identidad feminista no era sólo invocada en términos retóricos, sino que la disputa se convirtió rápidamente en espacio para que numerosas profesionales resaltasen, no ya su compromiso con el feminismo, algo que nunca habían abandonado en los prólogos de las investigaciones, sino el hecho de que los enfoques y procedimientos de los que se servían podían ser sin reparo etiquetados de feministas. Catherine Hall es un buen ejemplo: en su introducción a *White, Male and Middle Class,* un texto que pretendía contribuir a rellenar esa otra parcela de la historia del género menos transitada, la de las representaciones históricas de la masculinidad, argumentaba que el objeto de análisis de los estudios de género no eran ya estrictamente las mujeres, pero en cambio estaba dispuesta a afirmar que sin duda «sus formas de análisis eran de forma distintiva feministas»[61].

La secuela de la polémica ha sido poner sobre la mesa, no ya la posición del feminismo en un esquema de valoraciones morales, sino el contenido intelectual mismo de la ideología feminista y su significado dentro de un saber académicamente instituido; es decir, qué hemos de entender por «perspectiva feminista» en historia del género. Asunto en principio complicado, no por la variedad de posicionamientos al respecto, sino precisamente por la dificultad de hacerse con uno, habida cuenta de que la propia historia de la historia de las mujeres había dejado claro tiempo atrás que el feminismo no podía ser fuente de inspiración teórica suficiente ni a menudo fiable.

La historia de las mujeres como saber ortodoxo: identidad feminista y ontología del sujeto

Del recorrido anterior podría concluirse que, dado que el feminismo ha quedado realojado en posición subsidiaria en el orden moral de las historiadoras de las mujeres, la cuestión

[61] C. Hall, *White, Male and Middle Class: Explorations in Feminism and History,* Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pág. 33.

de cómo insertar (o reincorporar) los conceptos, teorías y métodos de aquél en los procedimientos de la historia del género deviene igualmente cuestión de relevancia menor. Y, desde la perspectiva estrictamente académica, puede que así sea. Pues, en efecto, dentro de esa doble lealtad que muestra la antropología de la historiadora de las mujeres no apela tanto a la condición de ésta como sujeto inserto en la vida académica cuanto a su identidad de género: sirve así de nexo de unión de la comunidad de historiadoras del género con el orden social situado allende las fronteras del mundo académico, es decir, con el público en sentido amplio y con el femenino en particular. Dicho de otra forma, es la identidad feminista (o femenina, según la analogía que venimos estableciendo entre ellas) y no el rigor analítico lo que otorga dimensión social a las obras de las historiadoras de las mujeres.

Visto así, el callejón sin salida al que había llegado la relación entre teoría feminista e historia del género parece resolverse por sí solo: pues lo que el público espera de las obras producidas por historiadoras del género no es un conjunto coherente de utillajes conceptuales, cuestión relevante sólo intramuros del mundo académico. Esto ayuda a entender que la definición de esa «perspectiva feminista» no se haya convertido en asunto urgente en la comunidad de historiadoras del género; incluso permite comprender que se hayan producido nuevos ajustes de cuentas con la aportación teórica del feminismo, al que se ha llegado a negar virtualidad como proyecto intelectual[62]. La «perspectiva feminista» en que piensan numerosas profesionales no consiste, pues, siquiera en un programa teórico de mínimos. ¿En qué consiste, pues?

Esta pregunta traslada al observador hasta los límites de la historia del género como esfera de conocimiento, adentrándolo en su condición de saber convencional instituido. Pues es en este punto donde la capacidad de las historiadoras de las muje-

[62] Un ejemplo entre muchos es U. Schmidt, «Problems of theory and method in feminist history», en De Groot y M. Maynard (eds.), *Women's Studies in the 1990s: Doing Things Differently?,* Londres, MacMillan, 1993, págs. 86-109.

res de reflexionar colectivamente comienza a resentirse, y con ella la posibilidad de quienes forman parte de su comunidad de comprender las implicaciones de su propio trabajo. Ello no significa que no se hayan producido respuestas a la cuestión a cargo de historiadoras practicantes, pero éstas no suelen dar lugar a nuevos desarrollos teóricos. Y es lógico que así sea ya que, al hablar de «perspectiva feminista», las historiadoras se están refiriendo a un orden de valoraciones que, pese a diferencias de grado y matiz, goza de suficiente acuerdo entre ellas, de manera que no necesita grandes aclaraciones ni sesudas digresiones. Observado desde fuera, en cambio, el fenómeno señala todo un universo de cuestiones relevantes precisamente por el hecho de resultar más bien opacas a quienes se hallan implicadas en el universo moral del feminismo.

Por «perspectiva feminista» (o femenina) en historia del género viene a entenderse aquella que resulte «válida tanto en términos de las experiencias y los intereses de las mujeres, en el pasado y en el presente, como en términos del carácter académico, científico, de la investigación y el conocimiento históricos»[63]. Otras definiciones pueden ser más logradas que ésta; pero lo que necesariamente incluyen todas es esa proposición según la cual las obras de historia de las mujeres deben apelar a «las experiencias y los intereses» de las mujeres actuales si aspiran a ser relevantes para el público. Dichas obras deben, en otras palabras, estar configuradas en un lenguaje y compuestas de unos recursos discursivos que muevan a la identificación de las lectoras (y por extensión los lectores masculinos sensibles a ellas) con el análisis histórico que contienen. Sólo una vez cubierta esta básica dimensión, las diferencias de estilo pueden hacer aparición, pues como la propia historia de las mujeres ha mostrado una y otra vez, las condiciones de vida y la identidad de género de las mujeres están sujetas a enormes variaciones en el espacio —entendido éste en sentido social tanto como geográfico— y el tiempo: las obras apelarán, pues, a determinados segmentos de ese público en función del grado

[63] Schmidt, *op. cit.*

de identificación de aquéllas y éstos con el feminismo, y en función del sentido que a su vez éste posea en una u otra cultura social y política.

Conviene de nuevo recordar aquí que el autor, en este caso la historiadora del género, no se encuentra en una relación instrumental con dicho lenguaje y dichos recursos discursivos, sino que más bien expresa a través de ellos su propia identificación con los valores del colectivo o público para el que escribe. Este compromiso con un público al que aporta una esencial dimensión identificante hace que el impulso intelectual experimente un viraje de ciento ochenta grados en el rumbo de su orientación: ya no es escrutado el pasado para alumbrar el sentido del tiempo presente, sino el presente el que coloniza el pasado con sus convenciones. Esta operación se efectúa a través de un recurso discursivo de primer orden: concebir al sujeto protagonista de la obra histórica a imagen y semejanza del autor y el colectivo. Es por medio de esta antropología como tiene lugar la identificación del público con la obra y su representación del pasado histórico y la que en definitiva da contenido a la «perspectiva feminista» en este tipo de estudios.

Dicha tecnología de naturalización del sujeto permanece en general ajena a la reflexividad de las historiadoras implicadas en la identidad feminista porque se construye por medio del sentido común con que el feminismo ha impregnado las representaciones colectivas y la opinión pública: la mujer aparece así en cualquier periodo histórico como un sujeto individual y que lucha por el reconocimiento de su grupo y de la identidad colectiva de éste. El problema de una perspectiva como ésta no es sólo que tienda a caer en la retroproyección de lenguajes y representaciones de la actualidad en el pasado. El problema mayor es que la noción misma del sujeto que proyecta en el tiempo es radicalmente ontológica: el sujeto, la mujer individual y como colectivo, es considerado en ella una precondición, no un resultado del proceso histórico. La idiosincrasia identitaria que se imputa al sujeto por el hecho de ser mujer es tomada como un hecho natural. No hay, a partir de este supuesto, ninguna *historia del sujeto* que contar, sólo la de las vicisitudes de un protagonista individual y colectivo definido al margen de coorde-

nadas espacio-temporales, es decir, el cambiante grado de conciencia femenina (y feminista) en función de contextos sociohistóricos cambiantes.

No hace falta insistir en que todo ello vuelve la historia de las mujeres incompatible con un proyecto gnoseológico coherente y sostenido. Así vista, la denominada «perspectiva feminista» manifiesta ser un obstáculo de primer orden para el avance del conocimiento de la mujer en el pasado histórico. La apreciación puede sonar excesivamente rotunda, pero no es original ni gratuita: ha sido expuesta con toda crudeza por la propia Joan Scott, quien ha venido a defender en los últimos años que en la medida en que la «historia feminista» se halla al servicio de los objetivos políticos del movimiento, contribuye a generar una «identidad esencialmente común de las mujeres», lo cual aboca a observar sus sujetos de manera ahistórica, como si todas las mujeres del pasado fuesen, en un sentido irrenunciable, «como nosotras»[64]. Ciertamente, Scott representa sólo un segmento de la comunidad de historiadoras de la mujer: aquél compuesto por quienes, en su viaje hacia el reconocimiento como miembros del mundo académico, han terminado soltando completamente las amarras con la identidad feminista; mas es precisamente esa desidentificación respecto del compromiso feminista lo que le permite observar con distanciamiento los efectos de éste sobre la tecnología intelectual con que las historiadoras de las mujeres construyen el sujeto de sus narraciones e investigaciones.

Las historiadoras de las mujeres identificadas con la lucha feminista se defenderán de esta imputación reivindicando que su trabajo se apoya en una noción profundamente dinámica como es la de «experiencia». Pero este préstamo, que ha venido proporcionando a numerosas profesionales un apoyo teórico mínimo desde el cual ofrecer análisis de períodos históricos desde la perspectiva de la mujer, está lejos de haber contribuido a edificar una representación no-ontológica y verdadera-

[64] Véase su introducción a J. Scott, *Feminism & History,* Oxford, Oxford University Press, 1996, pág. 4.

mente histórica del sujeto protagonista de la historia de las mujeres. Tal y como ha sido suficientemente mostrado, el concepto de «experiencia», acuñado en su día alrededor de un rechazo del estructuralismo francés dentro y fuera del marxismo, no aporta una teoría de la acción capaz de dar cuenta de la formación de sujetos: antes al contrario, concibe al sujeto como dado a través de la acción, un sujeto por lo demás entendido como un individuo cuya interpretación del sentido de sus actos viene determinada por la experiencia misma[65]. La noción de «experiencia» sustituye en suma la reificación de las estructuras por la reificación de la subjetividad identificante como precondición del devenir histórico.

E. P. Thompson empleó el concepto de «experiencia» para tratar de hacer inteligible a un público socialista el auge de la identidad de clase entre los trabajadores ingleses en ausencia de un movimiento político organizado. Es sin duda por analogía con las necesidades de las mujeres con conciencia feminista por lo que ha ejercido tan larga, profunda y aquiescente influencia sobre la historia de las mujeres. Pues en ambos casos de lo que se trata es de que, a través de una narración de hechos históricos, un público genéricamente identificado con la clase o con el género confirme su cosmovisión al verla representada como una tradición que viene de un pasado más o menos remoto. Para ello el protagonista de la obra ha de ser el colectivo mismo, de tal manera que los individuos que lo forman puedan ser tomados como ejemplos intercambiables del grupo, y éste a su vez aparezca entendido en sentido extenso y unido, por encima de diferencias ideológicas internas. La tecnología del sujeto subyacente al concepto de «experiencia» tiene así un efecto doble: por una parte, proporciona al lector individual una mayor certidumbre acerca de las valoraciones compartidas con los otros miembros de su grupo; por otra, presenta la identidad colectiva de quienes lo forman como un todo a la vez cognoscitivamente coherente y socialmente definido. En otras palabras, lo que se viene a plantear es un discurso de estas caracte-

[65] Véase M. A. Caínzos, «Clase, acción y estructura: de E. P. Thompson al posmarxismo», *Zona Abierta,* 50, 1989, págs. 1-69.

rísticas: «las mujeres de hoy no sólo tenemos un pasado como sujetos, sino que además tenemos un pasado común a todas nosotras... todas hemos sido Eva».

Esta necesidad de reiterar públicamente que, de alguna manera, «todas fuimos Eva», es tan perentoria cuanto que está fundada en motivaciones extraintelectuales, en este caso en la identidad feminista de las historiadoras del género y del público al que se dirigen y que vienen a representar. Pero ello no significa que quienes descartan la validez de la noción de género como experiencia estén necesariamente libres de esta misma u otras servidumbres análogas. En particular, la perspectiva del género como representación adolece también de una serie de problemas que pueden ser descritos como la otra cara de la misma moneda en el terreno de la tecnología de naturalización del sujeto de la historia de las mujeres.

En principio, el análisis de las representaciones de género se funda en una concepción contextual de las matrices y valoraciones socioculturales que dan forma a las dicotomías de género, lo cual permite el avance del conocimiento histórico. Ahora bien, como la propia comunidad de historiadoras de las mujeres ha proclamado hasta la saciedad, esta vertiente de análisis convierte en objeto exclusivo de interés las estructuras lingüísticas y culturales que fundan diferencias de género, y en menor medida los mecanismos ocultos que producen poder y desigualdad a partir de ellas. Sin el apoyo de otras perspectivas, la que produce este enfoque es una *historia sin sujeto,* en el mejor de los casos un elenco de factores, caracteres y significados cuya institucionalización da cuenta de las desigualdades y las diferencias observables entre varones y mujeres a lo largo del tiempo.

Los problemas de esta perspectiva son así en buena medida inversos respecto de los de la perspectiva de la experiencia, mas en un sentido que los vuelve paradójicamente complementarios. Pues se trata de un tipo de enfoque que se centra en la construcción de representaciones del género a lo largo de la historia como criterio de diferenciación; y aunque existen autoras, como Joan Scott, dispuestas a argumentar que basta con ese tipo de explicación para dar cuenta del surgimiento de la iden-

tidad de género, lo cierto es que falta toda otra dimensión de análisis, que tiene que ver con el surgimiento de una «demanda» de género por parte de los sujetos históricos sexuados, que es históricamente cambiante en función de contextos. Para la perspectiva del género como experiencia, sin embargo, dicha demanda no necesita teoría alguna, pues se trata de una constante histórica: siempre ha habido mujeres, sujetos sexuados que se han sentido y entendido como tales, y que han manifestado su diferencia en forma de prácticas colectivas específicas.

Esta fundamental convergencia o compatibilidad entre los dos enfoques en el terreno de la filosofía antropológica ayuda a entender que el predominio de posiciones eclécticas en el seno de la comunidad de historiadoras de la mujer haya sido tan generalizado en la etapa de los años noventa. Apoyándose en recursos discursivos como el análisis de las estructuras y matrices, materiales o discursivas, las historiadoras del género nos retratan el universo de constricciones —de forma, por cierto, un tanto reductiva hacia el terreno de lo cultural en el caso de la perspectiva de la representación— que condicionan la capacidad de actuación de una mujer en el pasado histórico. Sus aportaciones pueden funcionar así como el escenario donde se desenvuelve el drama vital del sujeto naturalizado por la noción de «experiencia»: es decir, como si se tratase de una mujer obligada como la actual a tomar decisiones en un marco de limitaciones, oportunidades y recursos en buena medida dado, sólo que en uno distinto del actual.

La historia del género produce en suma una antropología completamente sesgada de la mujer en la historia, cuya clasificación oscila entre la resistencia pasiva y la activa transgresión a unas normas instituidas que producen y reproducen la desigualdad en función del género[66]. El resultado es, por una parte, una historia profundamente elitista, pues al dar primordial

[66] Un ejemplo entre muchos: las conclusiones a la obra de M. A. Perry, *Gender and Disorder in Early Modern Seville,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1990, se titulan «Supervivientes y subversivas», a modo de clasificación de las mujeres sevillanas en la era de la represión por parte de la Inquisición.

relevancia al marco de constricciones estructurales o instituidas que limitan las opciones individuales, sólo puede corresponder a una minoría la capacidad de utilizar las oportunidades disponibles para ofrecer eficazmente resistencia o promover la transgresión de normas. Y es por otra un tipo de enfoque epistemológico que, por preservar la naturaleza ontológica del sujeto, trastoca completamente la lógica de la causalidad. En efecto, en la historia de las mujeres predomina la tendencia a considerar las representaciones de género un elemento básico, constitutivo, de todo orden social histórico hasta el punto de condicionar la naturaleza y el significado de todas sus instituciones: es decir, desde el nivel «micro» —la relación entre varón y mujer— o desde la «parte» que conforman las representaciones sociales de los géneros, se hacen derivar otras formas instituidas de desigualdad y poder y en definitiva el «todo» social que se observa.

El ejemplo acabado de esta doble lógica lo tenemos en el que se ha convertido en el tema estrella de la historia de las mujeres en los últimos años: el estudio de la o las «querelles des femmes» a lo largo de la historia occidental[67]. La «querella de las mujeres» tiene la virtud de aunar los dos enfoques propios de la historia del género: el análisis de las representaciones de género a través de las disputas públicas que dan lugar a la institucionalización de discursos de desigualdad, y el análisis de las experiencias de género a través de la participación de mujeres en dichas polémicas. Pero en este tipo de investigación los dos problemas arriba detectados se manifiestan en toda su crudeza. Es meridianamente claro que sólo unas pocas mujeres pudieron ejercer de autoras y público de esas polémicas. Pero suele perderse de vista además que una historia de las mujeres ordenada por el eje de las «querelles des femmes» otorga a un terreno discursivo particular —las polémicas sobre la naturaleza y posición social de la mujer— una autonomía

[67] Una presentación autorizada de este tipo de estudio la tenemos en G. Bock, *La mujer en la historia de Europa: de la Edad Media a nuestros días,* Barcelona, Crítica, 2001.

que no necesariamente consta que exhibiera en los contextos en los que tuvo lugar, en los que pudo haber funcionado en ocasiones, no como una precondición, sino más bien como una secuela menor y no intencional de otras disputas y soluciones ortodoxas en materia de cuestiones teológicas o filosóficas idiosincrásicas.

No se trata de tachar de irrelevantes las «querelles de femmes», pero sí en cambio de reivindicar su carácter radicalmente histórico, contextual, y esto es algo que no puede reclamar para sí una historia del género que tiende a darle siempre un mismo valor constituyente de orden e instituyente de desigualdad por encima de los contextos en los que se ha desenvuelto. Y es que, para concluir, la naturalización que practica la historiadora de las mujeres afecta no sólo al sujeto sino finalmente a los acontecimientos históricos relevantes mismos, que son también ordenados y evaluados desde el sentido común de la identidad feminista. Se cierra así en el terreno del conocimiento el círculo que describe la conversión de la historia de las mujeres en un saber convencional cuyo fundamento no es tanto un proyecto intelectual cuanto la reproducción institucional de un determinado grupo o comunidad, el de las historiadoras del género.

Conclusión: la historiadora de las mujeres ante el desafío de la multiculturalidad

El movimiento internacional de las mujeres se desarrolló a caballo entre dos formatos de acción colectiva reivindicativa: el movimiento obrero heredado del siglo XIX y centrado en la lucha por el reconocimiento del trabajo en la definición de la ciudadanía, y los denominados «nuevos movimientos sociales» de fines del siglo XX, caracterizados por un tipo de reivindicaciones de corte identitario relacionadas con nuevos referentes culturales producidos por la modernización y sus secuelas: ecologismo, pacifismo,.... Ello ha hecho al feminismo participar de las manifestaciones y avatares de ambos, tanto en el terreno social como en sus expresiones intelectuales. Probablemente por

ello la suerte de la lucha por la igualdad entre géneros refleja una situación a mitad de camino entre la elevada institucionalización del sindicalismo laboral y el más bien limitado alcance de las políticas relacionadas con demandas de «multiculturalidad» emergentes en la era de la globalización[68]. En efecto, la plena equiparación en las relaciones sociales y en los hábitos culturales, siendo mayor que hace treinta años, continúa siendo en buena medida un *desideratum;* en cambio, hay determinados nichos profesionales en los que la mujer ha alcanzado, si no una igualdad plena con los varones, desde luego cotas de reconocimiento y de poder muy destacables. Uno de ellos es el mundo académico en general, y en particular el de las ciencias sociales y humanas, sobre todo en las áreas que acogen estudios de la mujer.

Lo que estas páginas han tratado de mostrar es que la historiadora de la mujer no debe su identidad al avance del reconocimiento de las mujeres en todos los terrenos de la vida social, sino esencialmente al hecho de que el *grado* y el *ritmo* de dicho reconocimiento ha sido *desigual* en distintas esferas. A su vez, el divorcio entre el estatus de la mujer en la sociedad, en general, y en el mundo académico, en particular, ha provocado una creciente tensión en la jerarquía originaria de valores que daba unidad a la identidad de toda potencial historiadora del género. Pues el estatus (y el poder) que han pasado a disfrutar en uno de los círculos en los que más obstinadamente luchaban por el reconocimiento ha ido de la mano con un aumento de la identificación de muchas historiadoras con los procedimientos y los valores propios del mundo académico. Y esto sólo ha podido hacerse a costa del compromiso inicial con la causa del feminismo.

El abandono del compromiso feminista no puede, sin embargo, llevarse hasta sus últimas consecuencias en la comuni-

[68] Un panorama de los logros del movimiento en M. Threlfall, *Mapping the Women's Movement. Feminist Politics and Social Transformation in the North,* Londres, Verso, 1996. Un planteamiento sobre la relación entre multiculturalidad y nuevos movimientos sociales en C. Taylor, *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

dad de historiadoras del género, de manera que la historia de la historia de las mujeres que aquí se ha ofrecido no ha sido sino la de una alteración en la jerarquía de valores morales, sustituyendo en el escalafón la identidad feminista por la identidad académica. Aunque siga experimentando tensiones entre ambas, la historiadora de las mujeres goza, pues, de unidad como sujeto, lo cual le permite desarrollar su trabajo y su vida personal desde la certidumbre. Los problemas de la nueva situación creada tienen que ver más bien con los efectos agregados de esa identidad reunida pues, como hemos visto, la subordinación del feminismo al academicismo parece poner serios límites al futuro de la historia de las mujeres como línea de reflexión intelectual. En efecto, pese a la escasa sensibilidad histórica de la teoría feminista, el feminismo sirvió de acicate ideológico en la búsqueda de enfoques intelectuales renovadores y alternativos mientras ocupó la posición superior en la jerarquía de lealtades de las mujeres. La paradoja del proceso de institucionalización de la historia del género ha sido que, al decaer el compromiso feminista en aras del rigor académico, los impulsos intelectuales de uno y otro han venido a restarse entre sí, llevando la disciplina a una suerte de situación estacionaria.

En este contexto de poco sirven las posturas nostálgicas que aspiran a recuperar el *esprit* combativo de los orígenes; pues, como ha sido argumentado, el escenario actual que vive la comunidad de historiadoras de la mujer es un producto colectivo de larga duración que no puede ser desandado a voluntad. Sobre él pesan convenciones y procedimientos que contribuyen a reproducir la identidad colectiva de estas investigadoras. Esto no significa que las historiadoras del género no puedan incidir sobre su propia historia, mas para ello es imprescindible comprender primero cuáles han sido las consecuencias no intencionales de sus prácticas colectivas. Pues las historiadoras de las mujeres han contribuido decididamente a acelerar la crisis de la historia social tradicional, pero a su vez no han podido anticipar todas las consecuencias derivadas de la emergencia de un nuevo marco de reflexión histórica caracterizado por el aumento exponencial de enfoques sociales legíti-

mos al hilo de las demandas de reconocimiento de los «nuevos movimientos sociales».

En efecto, la historia social instituida en las academias tuvo como principal fundamento extraintelectual la presión del movimiento obrero en la fase de incorporación al diseño de las relaciones laborales y las políticas sociales occidentales durante la segunda postguerra mundial. Entonces, sobre la base de la crítica al historicismo, los historiadores sociales fueron proporcionando a un público crecientemente asalariado un nuevo tipo de narración histórica adecuado a sus necesidades de identificación con un pasado concebido como constituido por desigualdades sociales y de poder y cuya epopeya fundamental consistía en la lucha por el reconocimiento de los trabajadores y postergados en general. Aunque naturalizaba al sujeto de la historia, fuesen clases u otros grupos sociales, la historia social aportaba un esfuerzo notable de análisis de las constricciones estructurales e institucionales de la desigualdad social, de manera que podía aspirar a ser instituida como una ortodoxia académica, es decir, como un saber convencional pero comprometido con las pretensiones de objetividad y neutralidad que otorgan legitimidad a las ciencias sociales. La historia social vino así a ocupar el centro de la historiografía académica, y su narración fue tomada por una nueva síntesis histórica.

No obstante, la concurrencia de nuevas identidades sociales susceptibles de producir su propia representación de la historia ha alterado indeleblemente este estado de cosas. Pues como toda identidad emergente, las que toman cuerpo en los «nuevos movimientos sociales» se muestran compelidas a proporcionar a sus miembros una narrativa del pasado histórico que contribuya a afirmar y confirmar la cosmovisión por ellos compartida: en un estado con garantías ciudadanas, en el que existe libertad de identificación personal, nadie puede negar a los grupos sociales el dotarse de una historia convencional cuya función tecnológica consiste en contribuir a reproducir la certidumbre y generar sensación de dignidad en los sujetos sociales. Las mujeres han sido un ejemplo pionero, y también extremo, de esta necesidad de expresividad social, pues en ellas se mezcla como hemos visto la necesidad de dotarse de una

historia propia como grupo que lucha por la igualdad con el supuesto de que sin identidad de género es difícil poseer sensibilidad hacia las perspectivas de género en el análisis histórico y social.

Los problemas comienzan cuando esta urgencia identitaria se traslada al interior de unas instituciones académicas que tienen sus propios criterios y procedimientos de reconocimiento, y que fundan su legitimidad en una pretensión de objetividad científica. En este texto nos hemos centrado en las tensiones que se producen entre comunidades de referencia de los profesionales académicos, y que afectan a las prácticas colectivas y a las posibilidades de avance del conocimiento. Pero hay otro probablemente más grave y profundo derivado del aumento de la concurrencia de perspectivas idiosincrásicas procedentes de grupos sociales específicos: consiste éste en que en tales condiciones de concurrencia se vuelve muy complicada la posibilidad de una *única* síntesis histórica, por convencional y ortodoxa que ésta pretenda ser.

En efecto, mas que ningún programa teórico o nuevo paradigma de investigación, son más bien las prácticas colectivas dominantes que se instituyen con el objetivo de dar visibilidad a grupos sociales las que están contribuyendo a situar a la figura del historiador —y en general del investigador científico— ante una crisis no ya en su identidad, sino en su función social tradicional. Pues lo que se está cuestionando crecientemente no es ya la figura del profesional dotado de un conocimiento objetivo, sino la actividad misma de narrar historias dirigidas a una comunidad socialmente extensa. El análisis del discurso en cualquiera de sus vertientes se ha centrado sobre todo en denunciar el carácter convencional de la historia como saber, pero por el camino ha perdido de vista que lo que le otorga poder ortodoxo es la capacidad que ha venido exhibiendo desde el siglo XIX de producir *una* historia general con aspiración de ser *común* a los ciudadanos, hasta ahora dentro de un estado nacional.

Abandonar esta función de la historia académica puede ser liberador o puede no serlo: habrá quien piense que conviene privar al Estado de ese monopolio instituido sobre la narración

histórica y habrá en cambio quien piense en el peligro de que las obras historiográficas contribuyan a una «guerra de lenguajes» en la sociedad civil. Sin entrar en esta discusión, lo que no deja de ser interesante es que este nuevo escenario al que han contribuido de forma pionera los estudios del género surge cuando las historiadoras de las mujeres se hallan asentadas ya en una comunidad académica más bien tradicional, que ha terminado por dar sentido a sus prácticas. Es probable entonces que, salvo excepciones, las mujeres académicas se muestren reticentes como colectivo a contribuir desde dentro de las instituciones a fracturar un monopolio de la historia como saber ortodoxo del que ellas ya participan. Sea como fuere, esto no acabará por sí solo con la crisis larvada en la función del historiador social tradicional.

Pues desde fuera del mundo académico, la presión de los grupos sociales por dotarse de una historia propia continúa, y lo seguirá haciendo mientras el orden social moderno siga generando con sus cambios condiciones para la emergencia de nuevas identidades colectivas. Y si, como ha sucedido con las mujeres, otros representantes de tales identidades van obteniendo un reconocimiento académico para desarrollar su propio enfoque histórico grupal, entonces el cuestionamiento de un orden narrativo único se trasladará al interior del mundo académico.

Ante este estado de cosas, la solución seguramente no está en seguir tratando de contraponer a las historias parciales y cargadas valorativamente una supuesta historia universal y objetiva, de legitimidad científica. La solución pasa más bien por distinguir institucionalmente entre el tipo de historia de que necesita dotarse un grupo, un saber que es de carácter identificante, y otro tipo de conocimiento histórico interesado precisamente en cuestionar el reduccionismo con que las identidades sociales observan el pasado histórico. Es decir, la respuesta está en fomentar un análisis histórico conscientemente alternativo a la ontología del sujeto que toda la historia social y el historicismo han venido imponiendo desde sus orígenes, un tipo de enfoque que, en lugar de proporcionar certidumbres hacia atrás a las identidades sociales, cuestione precisamente el tipo de an-

tropología histórica basada en el sentido común que todavía hoy practica de forma más o menos consciente la mayoría de los historiadores profesionales. No se trata de negar a las identidades colectivas la posibilidad de construir su propia narración del pasado histórico, ordenada desde sus valores y centrada en los orígenes de los grupos en que encarnan; pues semejante retórica es para ellos una necesidad, incluso podría llegar a ser considerado un derecho. De lo que se trata es de contraponer a esta práctica una imagen de la historia que rechace la simple transposición al pasado de convenciones culturales por medio de las cuales damos carta de naturaleza a los sujetos y sus prácticas en nuestro presente. Una historia que conciba la identidad no como un rasgo estructural dado, sino como una variable dependiente de procesos psicosociales cuyas matrices de significado resultan normalmente incomprensibles sacadas de su contexto. Si algún sentido tecnológico debe conservar la función del historiador, que sea éste el de contribuir a que quienes se encuentran fuertemente implicados en una determinada cosmovisión puedan distanciarse de las convenciones colectivas que alimentan su identidad.

En el caso de las mujeres, esta tarea se presenta tan particularmente urgente como ardua. Pues en todo periodo histórico ha existido un sujeto denominado «mujer», y ello ha generado particularmente en éste más que en otros casos el espejismo de considerar a cualquier ser humano biológicamente femenino del pasado como un sujeto social esencialmente análogo entre sí por encima de tiempos y espacios. Una apuesta de análisis que tome distancia de esta convención sería la mejor contribución que la historiadora de las mujeres podría hacer al feminismo y, con ello, también al ímpetu de conocimiento que da sentido al mundo académico más allá de sus luchas de poder y sus ortodoxias instituidas.

Capítulo 6

La diversidad original y la diversidad histórica: sexo y género entre poder y autoridad

Luisa Accati

Introducción

El concepto de género se ha consolidado en las ciencias sociales como respuesta al impulso político del feminismo militante, de los movimientos sindicales y estudiantiles que en los años sesenta y setenta del siglo XX se manifestaban en las plazas, en las fábricas, en las universidades, en los puestos de trabajo, reivindicando la igualdad de derechos y oportunidades para las mujeres y la derogación de las numerosas leyes discriminatorias que excluían a las mujeres de los oficios y profesiones o admitían que se les pagara menos por la realización de un mismo trabajo. También se han modificado el derecho de familia y muchas leyes privadas, por ejemplo, las relativas a la sucesión o al adulterio, con intenciones más equitativas.

En principio, no hay duda de que la paridad de derechos y deberes y la búsqueda de la igualdad de oportunidades para hombres y mujeres se han aceptado formalmente, lo que es importantísimo. Por el contrario, el cambio en los comportamien-

tos hacia las mujeres y de las mujeres mismas es, por la fuerza de las cosas, más lento y complejo; de ahí la necesidad de categorías para pensar las paradojas y contradicciones. Sobre todo porque, en el marco de la cultura occidental, el proceso de la democracia no ha tenido en todas partes los mismos tiempos ni modalidades; además, la adquisición de los derechos y deberes de las mujeres occidentales se ha acompañado de un empeoramiento de las condiciones de vida de muchas mujeres del resto del mundo. La democracia parece no haber cambiado mucho desde sus antiguos orígenes griegos: los atenienses eran quienes gozaban de la democracia, mientras que los no atenienses estaban privados de todo derecho. Las numerosas niñas esclavas albanesas o las jóvenes moldavas, ucranianas o senegalesas vendidas en el mercado de la prostitución van en aumento e introducen en la escena social condiciones de dependencia que imaginábamos desaparecidas para siempre. No sólo la llegada a la cultura occidental reserva a estas mujeres condiciones peores que las de sus respectivas culturas de origen, en las cuales no existía la democracia y dependían de los padres y maridos, pero tampoco existía una venta violenta y descontrolada de las mujeres, al menos no antes de que la cultura occidental desquiciara las organizaciones sociales preexistentes.

No quisiera replegarme en un pesimismo sin vías de salida y tampoco identificarme con un tercer mundo idealizado, pero sí subrayar hasta qué punto las libertades y las posibilidades de los individuos están ligadas a las condiciones sociales en su conjunto. Los logros obtenidos por las mujeres de las democracias occidentales son positivos, pero no lo son de manera absoluta, no son aplicables a cualquier contexto ni pueden ser aprovechados por cualquier mujer, independientemente de su situación social. Los medios de difusión masiva dan por descontado que la democracia conviene a todos, y en particular favorece mucho a las mujeres. Simétricamente, los comportamientos antidemocráticos hacia las mujeres se consideran automáticamente como signos de barbarie. La simplificación de creer que se puede compartir y exportar el modelo occidental no tiene en cuenta la complejidad de las transformaciones que han conducido a la democracia.

La democracia occidental es el resultado de un largo y complicado proceso de maduración (desde el siglo XVIII hasta hoy); este proceso se basa en una transformación del pensamiento, que ha pasado del conocimiento como verdad absoluta, revelada por la autoridad eclesiástica, al conocimiento laico como construcción de una verdad experimental científica, parcial y provisoria por naturaleza; la emancipación de las mujeres llega en último término, a comienzos del siglo XX; la formalización del derecho de las mujeres y la afirmación de la paridad de derechos entre hombres y mujeres se sitúa en la segunda mitad del siglo XX.

Los elementos que componen lo que se considera como «masculino» o «femenino», afirma la historia del género[1], son productos culturales construidos en el tiempo, en el interior de un juego de poderes que penalizaba a las mujeres. El montaje de los elementos que observamos actualmente se ha ido entrelazando a lo largo del proceso que conducía a la democracia. Por lo tanto, a partir de la democracia y en su seno, se ha iniciado la desconstrucción de lo «masculino» y lo «femenino», en primer lugar para beneficio de las mujeres y luego también de los hombres[2].

En sustancia, el discurso relativo al género tiene en cuenta sobre todo un enfrentamiento entre hombres y mujeres en el interior de la democracia occidental; sin embargo, se ha producido un deslizamiento de estos conceptos específicos hacia la universalidad, deslizamiento cargado de proyecciones inconscientes de la cultura occidental sobre aquello que las mujeres,

[1] La traducción de la palabra *gender* al italiano no es fácil porque el término *genere,* que es su equivalente, es sobre todo un término gramatical y, por lo tanto, tiene un significado marcadamente convencional, mucho menos sustancial que en inglés. Luego, en italiano la palabra *género* está más alejada de la palabra *sexo* que en inglés, y ha adquirido un significado sociológico por la influencia precisamente de los *gender studies.*

[2] J. Derrida, *L'écriture et la différence,* París, Seuil, 1967 [trad. esp.: *La escritura y la diferencia,* Barcelona, Anthropos, 1989]); Joan Scott, *Gender and the Politics of History,* Nueva York, Columbia University Press, 1988; D. Riley, *Am I that name? Feminism and the Category of «Women» in History,* Basingstok, MacMillan Press, 1989; véase también la discusión de los libros de Scott y Riley en C. Hall, «Politics poststructuralism and feminist History», *Gender and History,* III, núm. 2, verano de 1991, págs. 204-210.

para ser libres, *no* deberían ser[3]. El carácter prescriptivo persiste, aunque sea transformado en negación. Se establece un patrón sobrentendido[4], puesto que la democracia no es otra cosa que el orden ético-político y jurídico occidental. En cambio, no se mencionan los otros parámetros necesarios para el funcionamiento de las libertades democráticas: las condiciones económicas y sociales occidentales.

Las condiciones que hacen posible las libertades democráticas son privilegiadas con respecto al resto del mundo; de hecho requieren un nivel elevado de riqueza, la pertenencia a algunas nacionalidades y a algunas religiones. Obtener los privilegios y el dinero para pertenecer a la democracia implica a menudo la pérdida de la pertenencia originaria y con ella la muerte o la mortificación de una parte profunda de la identidad. Las personas que no pertenecen a las democracias occidentales no carecen de nociones culturales, tienen una concepción diferente de la política, del orden social y también de lo masculino y lo femenino, de modo que el intento de imponer los valores democráticos, es decir, los occidentales, provoca reacciones de rechazo, por un lado, y, por otro, errores de valoración de los occidentales.

La voluntad de imponer, que no se tiene en cuenta, aun cuando esté motivada por las mejores intenciones, incluye igualmente el aspecto imperialista de la democracia y de la cultura occidentales. La agresión bajo la apariencia de la promoción de la civilización confina las resistencias de los otros, la oposición, el disenso, la necesidad de elaborar el malestar, en una zona oscura donde se acumulan todas estas fuerzas negadas y, al no encontrar vías posibles de expresión, se tornan explosivas.

Para hacer resurgir el problema de los privilegios de la dominación que mina la democracia resulta útil el discurso relativo a la diferencia de género. Este discurso contiene las elaboraciones relativas a las contraposiciones: dominante-dominado, activo-pa-

[3] Cfr. D. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature,* Londres, Free Association Books, 1991, págs. 183-201 [trad. esp.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1991].

[4] La existencia de un patrón de juicio no es necesariamente manipulatoria, pero sí lo es que no se explicite su empleo.

sivo, sujeto-objeto; contiene en sustancia el mecanismo que provoca la incapacidad de regular los conflictos y la exigencia compulsiva, propia de la dominación, de reducir el otro a uno mismo. Contiene el conflicto hombre-mujer que, más allá de toda dificultad, injusticia, perversión o aberración, se orienta a evitar la reducción del otro a uno; es en realidad un conflicto referido a la fertilidad y no a la muerte. A pesar de todo, es un conflicto que fue afrontado por hombres y mujeres con éxito, y ha permitido que los grupos sociales existieran y funcionaran produciendo otros y otras. La hipótesis de que el poder de los hombres tiende a destruir el poder de las mujeres es una hipótesis de la democracia y por lo tanto, un problema de la democracia.

Es sumamente relevante aclarar en qué consiste este problema interno para evitar que los resultados obtenidos por las mujeres y los conceptos basados en el género se utilicen, aún sin desearlo, como instrumentos de manipulación y se conviertan, paradójicamente, en medios de opresión: negaciones de la democracia misma. Nuestras antepasadas, como las mujeres del Tercer Mundo, no habrían lamentado su suerte porque no tenían los medios para expresarse; sólo el liberalismo y la democracia han puesto a las mujeres en condiciones de expresarse y, por lo tanto, ¿solo nosotras seríamos capaces de protestar y afirmar las cualidades de la identidad de las mujeres? Muy improbable.

Debemos más bien preguntar qué ha hecho saltar el equilibrio entre las representaciones del «género femenino» y las mujeres hasta el punto de suscitar un fuerte movimiento político y luego la voluntad de desconstruir las representaciones del género femenino por parte de muchas mujeres. El feminismo, entre los siglos XIX y XX y en sus numerosas facetas, da voz a una contradicción primaria del Estado moderno, contradicción que la democracia ha heredado.

La cuestión sexo-género en la investigación

La categoría de género nace en el ámbito anglo-estadounidense; en el campo médico-psicológico se comienza a evidenciar el carácter no natural ni espontáneo de categorías como «mascu-

lino» y «femenino»; por otra parte, en oposición a la hipótesis de que masculino y femenino son categorías culturales, se afirma la hipótesis de que habría una esencia masculina o femenina inmodificable por los factores educativos y culturales; en esta cesura se sitúa el debate entre «sexo» y «género»[5]. «Sexo» designa el aspecto natural, mientras «género» designa lo cultural que se superpone al sexo. «La introducción de la categoría teórica y crítica de género ha permitido traer a la luz todo lo fabricado, construido, no natural, que hay en aquello que hasta ahora se llamaba simplemente sexo y se consideraba dado, ahistórico e inmodificable»[6].

El feminismo norteamericano hace esta distinción para subrayar que entre el hecho de naturaleza y el hecho de cultura no hay una relación de causa-efecto. El concepto de género intenta negar que las diferencias entre hombres y mujeres sean naturales. La verdadera diferencia entre masculino y femenino es que el primero se ha situado por encima de los géneros, en tanto que el segundo ha sido objetivizado, fetichizado, paralizado en el papel de negativo del modelo de humanidad representado por lo masculino[7]. Las numerosas investigaciones que se ocupan de la contraposición de los géneros se enfrentan con la perturbadora supremacía de lo masculino de diversas formas, pero acaban por considerar al género o al sexo como responsables del desequilibrio.

Los esquemas para clasificar a los seres humanos son variables y difieren de una cultura a otra; no existe ninguna cultura que, en diversas ocasiones, no divida a sus miembros en va-

[5] Sigo el análisis del problema de Maria Nadotti *Sesso e genere,* Milán, Il Saggiatore, 1996, porque me parece una síntesis particularmente útil. Cfr. el número especial de *Gender and History,* XI, núm. 3, noviembre de 1999, *Gender and History Retrospect and Prospect* (L. Davidoff, K. McClelland, E. Varikas, eds.); el número monográfico de *Esprit, L'un et l'autre sexe,* LXIX, 273, marzo-abril de 2001; S. Agacinski, *Política de sexos,* Madrid, Taurus, 1999; J. André (ed.), *La féminité autrement,* París, PUF, 1999; A. Fouque, *Il y a deux sexes,* París, Gallimard, 1995; J. Godfrind, *Comment la féminité vient aux femmes,* París, PUF, 2001; F. Héritier, *Masculin/Féminin,* París, Odile Jacob, 2002, 2 volúmenes; S. Lesourd (ed.), *Le Féminin: un concept adolescent?,* Ramonville-Saint-Agne, Erès, 2001.

[6] M. Nadotti, *op. cit.,* pág. 8.

[7] *Ibíd.,* pág. 19.

rones y mujeres o indique con el término sexo (masculino o femenino) cierto número de características naturales. La importancia universal de la diferencia entre los sexos en la reproducción se encuentra en el origen de preocupaciones que parecen precederle, observa la científica y feminista Fox Keller. Se nace varón o mujer, lo que habría que pensar no es nuestro origen sexuado, sino «el itinerario de género» que deriva de aquél. En esta hipótesis, el sexo no representa mas que un dato de base, un mínimo común denominador que permite la comparación entre las infinitas modalidades de entender el género que existen en el mundo. En distintos contextos (en distintos tiempos) todos nacemos del mismo modo, es decir, de una mujer y de un hombre. Esta constatación fundamental no autoriza por sí misma a decir nada mas sobre la sexualidad masculina o femenina; fuera del simple dato empírico y la diversidad de experiencias que implica, no existen mas que infinitas modalidades culturales de vivir la experiencia de ser hombre o mujer[8].

Intentaré poner en evidencia que la constatación «todos nacemos de una mujer y de un hombre» no es completamente obvia en la cultura occidental, por razones históricas complejas. Las democracias occidentales continúan arrastrando, de modo inconsciente, un imaginario religioso consolidado a fines del siglo XVI, en el cual —como veremos— la pareja parental está dividida entre el área protestante en la que todos los hijos nacen solo del padre y el área católica en la que todos los hijos nacen solo de la madre. La negación de la relación originaria de la que procede el sujeto es el aspecto perverso de la autoridad que da forma al Estado moderno en sus orígenes, y esto no ha dejado de crear un ámbito mental en el que se escinde la relación causa-efecto y se evita la prueba de la realidad[9].

[8] El esencialismo, que explica los comportamientos de las mujeres y hombres en función de su naturaleza, es precisamente una extensión indebida de un dato. Cfr. C. A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State,* Cambridge-Londres, Harvard University Press, 1989 [trad. esp.: *Hacia una teoría feminista del estado,* Madrid, Cátedra, 1995].

[9] Cfr. J. Chasseguet-Smirgel, *La maladie d'idealité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi,* París, Éditions Universitaires, 1990.

En las áreas de cultura católica este origen confesional ha atravesado e influenciado la historia de las mujeres. Las investigaciones de Foucault[10] y Lacan[11] y de sus discípulos son extraordinariamente lúcidas en la observación del contexto, pero en lo que atañe a las interpretaciones reproducen la escisión de carácter religioso y reactivan el imaginario cristiano con toda su misoginia. Invierten completamente la perspectiva de Fox Keller: la realidad son los discursos de poder en torno al género; el sexo no existe, es sólo una categoría discursiva. Reducir el sexo a género, es decir, la realidad material a cultura y espíritu, decir que no existe sexo fuera del género significa, una vez más, no tolerar, de modo sexofóbico, la diferencia real entre hombre y mujer y la relación sexual entre padre y madre.

Nuevamente es el verbo el que se encarna y no la carne la que se afirma y, en el pensamiento religioso, la carne son las mujeres y el verbo son los hombres. Esta hipótesis negadora se acompaña de un deslizamiento de la investigación, de los *Feminist Studies* a los *Women Studies* y a los *Gender Studies,* que da lugar —observa justamente Maria Nadotti— a cierta «supresión política del sujeto femenino»[12], y al riesgo consiguiente de que la lógica del *gender* sofoque la investigación y la definición de las mujeres. Para evitar esta infausta hipótesis creo que es necesario remontarse al momento en el que tuvo lugar la escisión del pensamiento religioso.

El género originario

Al comienzo del siglo XVII la pretensión de los soberanos de haber recibido el poder directamente de Dios da lugar a la discusión de las relaciones entre el Papa y el rey. El marco simbólico de la procedencia del poder —como veremos— indica que los problemas de la autoridad y del Estado ponen en cues-

[10] M. Foucault, *Historia de la sexualidad,* vol. 1, *La voluntad de saber;* vol. 2, *El uso de los placeres,* Madrid, Siglo XXI, 1980-1995.

[11] J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XX (1972): Encore,* París, Seuil, 1975.

[12] M. Nadotti, *op. cit.,* pág. 109.

tión también las relaciones entre hijo, madre y padre, es decir, los fundamentos de la relación entre individuo y sociedad. Para traducir en términos elementales, cambiando el vínculo entre lo *sagrado* (en el sentido de ignoto y temible) y *humano* (en el sentido de conocido y controlable) cambia el modo de pensar el pasaje de la nada a la vida, es decir, cambia el modo de pensar cómo nacen los niños; la encarnación del poder misterioso de Dios es en realidad una metáfora del nacimiento humano.

La encarnación es específica en el cristianismo, el concepto fundador con respecto al judaísmo, y liga la cultura occidental a la personificación antropomórfica de la norma. El Dios como Ley abstracta del Antiguo Testamento, el Dios de los hebreos, debía ser interpretado, pero en su carácter abstracto no podía ser mas que una norma interiorizada. Nadie podía encarnarlo dándole un cuerpo, ni mujer ni hombre[13].

Un dios-abstracción, un dios-ley de la naturaleza, hace necesario examinar las leyes para conocer lo desconocido, para poner en sintonía la propia voluntad con la voluntad de las normas que regulan el mundo, mientras que el antropomorfismo nos hace dependientes, no de las leyes que Dios imprime a la naturaleza, sino de las que pretenden encarnar el poder mismo de Dios. Los judíos no tienen un papa, porque ningún sacerdote encarna la Ley. El papa, por el contrario, como heredero de Cristo, es el representante encarnado de Dios. Esta diferencia es capital para comprender hasta qué punto las definiciones occidentales del género están vinculadas con las representaciones religiosas cristianas y como, a su vez, influyen en las interpretaciones de los roles masculinos y femeninos en otros contextos.

En el Medievo, la autoridad del emperador confirmaba la autoridad del papa, y viceversa; la complementariedad de la autorización recíproca se basaba, mas allá de los conflictos, en el carácter universal de la *societas cristiana,* en la universalidad de los fieles y de los súbditos.

Cuando Carlos V, en 1556, divide su imperio, la sinergia entre emperador y Papa, que había establecido una comple-

[13] E. Levinas.

mentariedad reconocida del poder imperial y del papado, entra en crisis y se plantea el problema de un nuevo equilibrio entre los poderes. El poder político, al fraccionarse, necesita redefinir los términos de su autoridad.

Estudios recientes[14] han puesto de relieve cómo el Estado moderno absoluto, en sus orígenes, pretendía la autoridad con argumentos extraídos de la teología y de la doctrina papal: una sacralización del Estado. El aspecto preeminente de la autoridad papal y la capacidad de unir a la comunidad en torno de sí, el núcleo fuerte de la autoridad papal revela ser entonces la capacidad de contener y catalizar a la colectividad transformándola en su propio cuerpo místico. Éste es el punto del que quieren apropiarse algunos soberanos.

A comienzos del siglo XVII, Jacobo I de Inglaterra avanza en esta dirección cuando impone el juramento a sus súbditos católicos, y la Santa Sede confía a sus mejores teólogos, Francisco Suárez entre ellos, la tarea de reaccionar y oponerse a esta pretensión. Inicialmente, entonces no es la secularización la que acompaña el nacimiento del poder estatal, sino más bien una teologización del poder real: el absolutismo pasa por una resacralización del Estado.

Las primeras teorías de la monarquía absoluta de derecho divino se forman en respuesta a las tesis pontificales defendidas por los jesuitas. Suárez denuncia que la teoría del derecho divino del soberano, sostenida por Jacobo I[15], considera obvio en realidad el poder del Papa. De hecho, todo papa es el heredero directo de Pedro, vicario de Cristo que actúa en lugar de y por cuenta de Dios. El soberano, en cambio, recibe el poder del pueblo —según Suárez—; Dios confiere poder al pueblo como colecti-

[14] Me refiero a J. F. Courtine, *Nature et empire de la loi. Études suaréziennes,* París, Vrin, 1999; Q. Skinner, *Foundations of modern political thought,* Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Para una comparación de la soberanía papal y la soberanía temporal véase también S. Carocci, *Il nepotismo nel medioevo. Papi, cardinali e famiglie nobili,* Roma, Viella, 1999; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna,* Bolonia, Il Mulino, 1992.

[15] Francisco Suárez, *Defensor Fidei.*

vidad y el pueblo como colectividad lo confiere al rey: el poder político pertenece al pueblo como tal, como cuerpo místico.

El poder político se concede a los hombres sólo después de haberse constituido en cuerpo político; de hecho se necesita en primer lugar un sujeto del poder que es precisamente el pueblo, «según el orden natural». Este poder se encuentra en este cuerpo y no en otro sitio[16]. El poder es cedido al rey por el pueblo como comunidad, «por todo el pueblo completo o por el cuerpo de la comunidad»[17].

Se esbozan entonces dos posiciones; la de Jacobo I que sitúa al soberano como figura mediadora directa de Dios ante el pueblo, y la del rey de España, representada por Suárez, según la cual el Papa es el mediador de Dios y el soberano es el brazo secular, pero el sentido de las relaciones entre poder espiritual y poder temporal cambia sensiblemente. En ambos casos se modifica la relación con la representación de lo «femenino».

En el imaginario religioso medieval, la Virgen, como toda mujer, proporciona la carne en la que Dios Padre desciende a su Hijo por medio del Espíritu Santo[18]. La presencia femenina en el contexto cristiano medieval incluye tres momentos diferentes. En primer lugar, en la realidad están las mujeres y sus cuerpos capaces de contener la vida; en este sentido, María es una madre más. En segundo lugar, en las imágenes sagradas la fertilidad de las mujeres se convierte en el símbolo de la madre por excelencia, es decir, de la Virgen María, y tenemos una traducción figurativa del poder real de las mujeres en poder simbólico masculino de los hijos. La Virgen simboliza a la Iglesia, esto es, un gru-

[16] Francisco Suárez, *De legibus ac Deo Legislatore,* III, III, 6, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

[17] *Defensor Fidei,* III, II, 5.

[18] Sobre este argumento cfr. la entrada *Marie (sainte Vièrge),* en *Dictionnaire de Spiritualité,* París, Beauchesne, 1932-1980, t. X; en *Enciclopedia cattolica,* Ciudad del Vaticano, 1952, vol. IV; S. de Fiores y S. de Meo, *Nuovo dizionario di mariologia,* Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1986; G. Besutti, *Bibliographia mariana,* Roma, Herder, 1950-1980; C. Cecchelli, *Mater Christi,* Roma, Ferrari, 1946-1950; H. du Manoir (ed.), *Maria. Études sur la sainte Vièrge,* París, Beauchesne, 1949; H. Graef, *Mary. A History of Doctrine and Devotion,* Londres, Scheed and Ward, 1963-1965.

po de hombres-hijos-célibes: metafóricamente el continente (la madre) se toma por el contenido (el hijo). En tercer lugar, está la traducción simbólica de lo femenino real a lo masculino abstracto del discurso teológico. Aquí la Virgen ya no es una mujer real, ni una imagen de mujer, sino parte de Dios, el útero de Dios[19], su misericordia, es decir, la fertilidad natural como valor abstracto, no individualizado, repetible. La abstracción cancela a la madre como sujeto autónomo con respecto al hijo y la convierte en una parte indiferenciada de aquél, su continente material.

Los protestantes abolieron la dependencia de la Iglesia Romana, la obligación del celibato para los eclesiásticos y las imágenes sagradas; esto hace desaparecer la imagen metafórica de los hijos por excelencia, es decir, la imagen de Nuestra Señora, mientras María, como todas las madres reales, ya no es la virgen eterna, sagrada, sino simplemente, madre ejem-

[19] «Uterus Domini est Misericordia eius» dice Alberto Magno y asimismo usa «a meo utero» en el sentido de «de mi nacimiento», donde el útero es considerado un órgano del hijo. Cit. en P. de Alva y Astorga, *Biblioteca virginalis,* Madrid, 1640, págs. 540-593; en este sentido María es una conjunción de padre e hijo, de hecho es el órgano reproductivo del padre y la sede terrena del hijo es el órgano de las dos variantes de Dios, padre e hijo. A partir de esta posición balanceada de Alberto Magno, a quien los dominicos permanecerán fieles hasta la proclamación del dogma, se produce una diversificación; los franciscanos desde mucho antes de la Contrarreforma y los jesuitas desde su origen trasladan la imaginación simbólica al hijo y su madre como continente del hijo; el franciscano Pedro de Alva y Astorga es el máximo representante de esta tendencia en la edad moderna; de hecho escribe el equivalente de 40 volúmenes in folio, muchos de ellos inéditos. El dogma de la Inmaculada Concepción fue proclamado en 1854 con la encíclica *Ineffabilis Deus,* el culto y la discusión en torno a este tema comienzan en el siglo XII. Por Inmaculada Concepción se entiende la exención del pecado original de María desde el momento de la concepción por parte de su madre Ana en la unión con Joaquín; a pesar de la unión concupiscente de Ana y Joaquín, María, por voluntad de Dios, no ha recibido el pecado original transmitido por la concupiscencia. Los dominicos defienden hasta la proclamación del dogma la hipótesis de que María había contraído el pecado original, pero que había sido santificada *in utero matris* y no en el momento de la concepción. Para una bibliografía de Pedro de Alva y Astorga y para una bibliografía más amplia sobre la Inmaculada cfr. L. Accati, *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti,* Milán, Cortina, 1998, pág. 77, págs. 57-80.

plar, y continúa siendo el cuerpo al que Dios, como Padre, se confía como Hijo.

Desde el punto de vista católico, la estética y la figura materna continúan desempeñando un papel central: en la etapa barroca se difunde y se multiplica la imagen mariana, en particular la de la Inmaculada Concepción[20]. Desde el punto de vista protestante, el papel central le corresponde a la figura del Dios-Padre bíblico, la palabra en lugar de la imagen, la ética como conciencia y responsabilidad directa hacia Dios, polémicamente contrapuesta a la estética del fastuoso ritual católico. El retorno al Dios bíblico, sin embargo, no significa en absoluto una renuncia a la idea de la encarnación de la Ley en el hombre, no significa un retorno al Dios abstracto de los hebreos, separado y externo a lo humano. Por el contrario, la distancia entre lo sagrado y lo humano se anula en la persona que encarna la norma real[21]. El matrimonio ya no es un sacramento y menos aún un deber sagrado (una *mizvah),* sino un deber civil. Cuando es-

[20] Para una reseña sobre la iconografía de la Inmaculada cfr. M. Levi d'Ancona, *The iconography of the Immaculate Conception in the Middle Ages and Early Renaissance,* Nueva York, The College Art Association of America, 1957; para un enfoque del tema iconográfico y una bibliografía más amplia, véanse págs. 81-113. Para la identificación madre-Iglesia son particularmente significativas las representaciones figurativas; véase, entre otros: C. Conforti, *Lo specchio del cielo. Forme, significati, tecniche e funzioni della cupola dal Pantheon al Novecento,* Milán, Electa, 1997, pág. 67 y sigs.; G. Radler, *Die Schreinmadonna «Vierge Ouvrantes». Von den bernhardinischen Anfaengen bis zur Frauenmystik im Deutschordensland mit beschreibendem Katalog,* Francfort, Kunstgeschichtliches Institut der Johann Wolfgang Goethe-Universitat, 1990; L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien,* París, PUF, 1955, t. I, págs. 458-461, t. II, págs. 71-75 [trad. esp.: *Iconografía del arte cristiano,* Barcelona, Ediciones del Serbal]; sobre María-madre-Iglesia opuesta a la sinagoga, cfr. B. Blumenkranz, *Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien,* París, Études Augustiniennes, 1966. Para la identificación entre sacerdote y figura materna, cfr. C. Walker Bynum, *Jesus as Mother, Studies in the Spirituality of the High Middle Ages,* Berkeley, University of California Press, 1982, págs. 110-169.

[21] Sobre la capacidad de los reyes de encarnar el poder divino, véase F. Cosandey, *La reine de France. Symbole et pouvoir (XV-XVIII siècle),* París, Gallimard, 2000, que vuelve al tema, caro a Bloch y a Kantorowicz, de un modo muy original y desde el punto de vista de la exclusión de la reina.

talla la polémica entre Francisco Suárez y Jacobo I esta transformación, aunque todavía no está bien consolidada, ya se ha producido en sus grandes líneas.

Jacobo I tiene problemas para reorganizar los equilibrios internos de su reino; necesita entonces una figura masculina que concentre el poder. El rey de España tiene problemas para asimilar el Nuevo Mundo y necesita una figura femenina de acogimiento.

La voluntad de dominar a través de las mujeres

Francisco Suárez es, al mismo tiempo, defensor del poder del Papa contra Jacobo I, teórico de la política del buen soberano católico y teórico de la mariología de la Inmaculada Concepción. Su pensamiento ilustra todos los puntos de vista que interesan a la concepción católica del Estado.

Francisco Suárez introduce una interpretación voluntarista de la ley, diferente de la de Santo Tomás. Para Tomás, la ley positiva debe ser guiada por la racionalidad y debe respetar la racionalidad de la ley natural que, a su vez, se refleja en la ley divina y tiende al fin último de la visión de Dios en una continuidad armónica entre el fin terreno y el sobrenatural[22]. Para Suárez, esta continuidad se rompe: la ley positiva es el resultado de la voluntad del soberano, que puede tener en cuenta los dictados de la razón, pero también puede no hacerlo.

La razón que guía las elecciones positivas ya no está en continuidad con la ley natural, sino en oposición a ella. De hecho, dice Suárez, la ley en la acepción de Tomás es metafórica y demasiado amplia, concierne también a cosas que no están dotadas de razón y por lo tanto son incapaces de leyes

[22] *Summa Theologiae,* Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1, Ia IIae, qu. 91, a.2, ad 3m. Véase, en particular: *Summa Theologiae,* Ia IIae, qu. 90, a.1 ; sobre estos dos puntos, véase: J. F. Courtine, *op. cit.,* págs. 61-67 y sigs.; cfr. también M. Bastit, *Naissance de la loi moderne,* París, PUF, 1990; sobre la polémica de Suárez con el dominico De Soto, quien consideraba a la ley como un acto del intelecto, cfr. Q. Skinner, *op. cit.*

y de obediencia; las normas que encontramos en los seres vivientes o en las cosas (por ejemplo, la ley de gravedad) se llaman leyes por analogía; la ley requiere la capacidad de obedecer y «las cosas que carecen de razón no son con propiedad capaces de leyes, así como no son capaces de obediencia. Luego la potencia de la capacidad divina y la necesidad natural que encontramos en estas cosas se llaman leyes sólo metafóricamente»[23].

El poder civil legislativo no tiene fines sobrenaturales, persigue sólo el bien común terreno[24]. En otros términos, el soberano pierde toda autoridad moral porque sus leyes ya no están ligadas a las leyes de Dios; adquiere así una libertad de acción no conocida hasta entonces; su poder se torna arbitrario, puede hacer lo que impone su voluntad. La razón es un instrumento útil para la comprensión, pero no es determinante para la voluntad. La ley es esencialmente una orden que exige obediencia. La ley «no existe sin la voluntad de alguien que manda»[25].

Para Tomás, la ley natural y la ley positiva tienen la misma naturaleza; son ámbitos de la razón y el elemento voluntario queda relativamente subordinado; el mínimo común denominador entre humanidad y divinidad es la razón. Para Suárez, la voluntad se convierte en el componente esencial de la naturaleza humana; la razón es solamente un instrumento para comprender las normas y para poder mandar y obedecer; el mínimo común denominador entre los seres humanos y Dios es la voluntad.

Francisco Suárez escribe textos políticos, pero también una teología mariana[26] y, como todos los jesuitas y soberanos espa-

[23] Francisco Suárez, *De legibus,* I, 1, 2; II, 2, 13.

[24] *Ibíd.,* III, 11, 7.

[25] *Ibíd.,* II, VI, 1; II, VI, 3.

[26] *Tractatus Theologicus De Immaculata Conceptione B. Mariae Virginis,* en J. J. Bourassé (ed.), *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae Dei Genitricis sine labe conceptae,* París, J. P. Migne, 1862, 458-482; *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem Divi Thomae tomus secundus,* París, Vivès, 1860, discusión de la *Summa* de Tomás de Aquino, desde la cuestión 27 a la 59, las primeras 23 disputas se refieren a la Virgen.

ñoles de la Contrarreforma, es partidario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción[27]. Este concepto teológico modifica sensiblemente el cuadro simbólico en lo que atañe a la encarnación y proporciona referencias significativas acerca de la maternidad, la concepción y su significado político.

Nuestra Señora es una metáfora de la Iglesia, pero como todo símbolo dominante condensa muchos significados, representa la madre natural y lo materno, la carne y el cuerpo del hijo en tanto ser humano, la esposa de Dios y la fertilidad contenida en el útero, la repetición de la fertilidad y, por lo tanto, las comunidades como sujetos colectivos que se siguen reproduciendo en el tiempo. Desde fines del siglo XVI el culto y la imagen de María tienen un desarrollo extraordinario, simultáneamente a las polémicas antiprotestantes y a la asignación, en ocasión del Concilio de Trento, del matrimonio y la cuestión matrimonial al control exclusivo de la autoridad eclesiástica, es decir, de una autoridad que no usufructúa la paternidad.

El pueblo, que pone su poder en manos del soberano, está contenido y condicionado por la Iglesia *ante saecula*[28], esto es, con anterioridad y al margen del tiempo histórico; a causa de este vínculo metahistórico que precede a las leyes, independientemente de su contenido, el papa puede sancionar o revocar cualquier ley. «La Virgen fue elegida *ante saecula,* es decir, antes del pecado original, porque la madre todavía no había sido separada del hijo en la elección divina»[29]. La Inmaculada

[27] Cfr. X. le Bachelet y M. Jugie, en Vacant y E. Mangenot (eds.), *Dictionnaire de Théologie Catholique,* París, Letouzey y Ané, 1903-1970, 1927, vol. VII, t. II, coll. 2-1218; R. M. Dessì, «La controversia sull'Immacolata Concezione e la "propaganda" per il culto in Italia nel XV secolo», en *Cristianesimo nella storia,* XII/2 (1991), págs. 265-293. Todos los soberanos españoles insisten para que el papa apruebe el dogma de la Inmaculada Concepción; especialmente Felipe II, Felipe III y Felipe IV, que, para insistir ante el papa se apoyan, además de en los jesuitas, también en los benedictinos y en los franciscanos.

[28] El pasaje bíblico Eccl. 24,14 «Ab initio et ante secula creata sum» se encuentra entre los que citan los creadores de la Inmaculada Concepción como expresión de la intención divina de preservar a María del pecado original.

[29] Francisco Suárez, *Commentariorum ac disputationum,* Disputa, I, III, 2.

es una esposa antes del matrimonio y está grávida en la mente de Dios; se le confían en primera instancia sus hijos, el pueblo; es una responsable externa porque no se convierte nunca en esposa de ningún hombre, al tiempo que es la madre de todos los hombres al margen de las leyes.

Desde el punto de vista político, el concepto de la Concepción Inmaculada como metáfora de la Iglesia no sólo permite mantener la función de mediación con Dios —esto está implícito en la figura mariana—, sino también no ser implicada directamente en la responsabilidad moral que pone en juego el soberano.

La principal referencia bíblica para los pintores y los devotos es el Cantar de los Cantares, que expresa los sentimientos de una joven enamorada, esposa del rey Salomón, según la leyenda[30]. La insistencia de la Corona de España por obtener del Papa la proclamación del dogma debe vincularse al deseo de que la Iglesia asuma esta función de esposa y madre inocente al lado de la Corona[31]. Al margen de cualquier ordenamiento positivo, se puede introducir el control sobre lo femenino-materno que responde a Dios y no a los soberanos ni a las leyes positivas.

La vulnerabilidad de las mujeres no es controlable por las leyes humanas, sino sólo por las de la naturaleza, en el mismo momento de la concepción, en el que las leyes naturales, con su ineluctabilidad y su pura pertenencia a Dios, entran en relación con las leyes positivas. En otros términos, también los ordenamientos de las autoridades no cristianas del Nuevo Mundo pueden ser adecuados, porque la voluntad humana es suficiente para ello; la asimilación de las poblaciones indígenas se inicia con el nacimiento y con la pertenencia religiosa.

[30] Sobre el Cantar de los Cantares como «fantasía adolescente di "ella", come el anhelo de "ella" de un amor ideal», cfr. A. Luzzatto, *Una lettura ebraica del Cantico dei cantici,* Florencia, La Giuntina, 1997.

[31] Ignacio deja la vida mundana entregando su espada a la Virgen y comprometiéndose a defender el honor de la Virgen de quien dudase de su Concepción Inmaculada; sobre esta base nacerá, a comienzos del siglo XVIII, el voto de sangre; es decir, la promesa de llegar hasta el martirio, el sacrificio de la vida, como por una verdad de la fe, en defensa de la Inmaculada Concepción. Contra este voto de sangre, Ludovico Antonio Muratori escribirá en 1712 *De ingeniorum ponderatione in religionis negotio.*

La Iglesia detenta la autoridad sobre la naturaleza humana en su forma originaria, en su forma pura anterior a la política y a las leyes positivas, y esta autoridad le compete en cuanto a la obediencia voluntaria a Dios, construyendo una continuidad entre voluntad humana y voluntad divina. Entre los dos polos de la voluntad, *orden-obediencia,* el segundo es el que se pone en sintonía con Dios. Pero debe tratarse de una obediencia voluntaria; así como no tiene sentido hablar de «leyes» cuando nos encontramos ante fenómenos naturales que tienen el carácter de la necesidad, tampoco tiene sentido hablar de obediencia cuando no se trata de la ejecución inevitable de las órdenes de Dios, dice Suárez. Como en los fenómenos naturales, las madres obedecen por necesidad natural, no por su voluntad.

Si consideramos los presupuestos de la Inmaculada Concepción, «el mérito de Cristo resulta particularmente bien ilustrado por el mérito de su madre», continúa Suárez. Los méritos del hijo por excelencia logran liberar a la madre de su pecado, de la herencia de su padre (Joaquín) y también a preservarla del pecado original. Los méritos del hijo actúan, por decirlo así, retroactivamente y le permiten a la madre no estar implicada en la responsabilidad paterna que Adán asumió en el pacto con Dios[32]. María, en cuanto madre natural, es decir, como mujer, sin los condicionamientos de las leyes positivas, o sea sin marido y sin padre, está grávida en la mente de Dios desde la eternidad y no pertenece a las leyes positivas, sino a las naturales. En otros términos, las mujeres en su rol materno responden a las leyes que, según Suárez, no son propiamente leyes, porque no es posible obedecerlas voluntariamente. Eva, como mujer, está implicada con Adán, mientras María nunca ha sido mujer, sino sólo madre.

Suárez, como todos los jesuitas a partir de Ignacio, valoriza mucho la función de mediación del Papa, coloca en el centro de la devoción el culto de la Inmaculada Concepción y concede una importancia relevante a la mariología en el pen-

[32] *Commentariorum ac disputationum,* Disputa III, II, 2.

samiento teológico. Suárez pone en evidencia hasta qué punto la mediación metafórica papal se funda en la madre real y esta vinculación se torna, en la edad moderna, más importante que en el pasado en razón de la expansión hacia el Nuevo Mundo: se trata de una diferencia esencial con respecto a las tesis protestantes, tanto religiosas como políticas; de un factor decisivo del poder papal con respecto al poder del rey; de un objeto de controversia con la enseñanza de Tomás y con los dominicos.

No hay duda de que la concepción, la gravidez, el parto, pertenecen a la necesidad de las leyes establecidas por Dios. El Papa se identifica con el papel materno en su carácter absoluto y expresa esta identificación con la elección del celibato. Así, sigue siendo siempre sólo hijo; encarna lo materno fuera de las determinaciones sociales, como dependencia absoluta de Dios. El Papa no tendrá descendencia y su poder y autoridad no se transmiten entonces por la sangre, sino por elección. El rey, en cambio, se identifica con su descendencia a través del matrimonio y la sangre, el papel de *mujer* es el rol femenino que lo pone en relación con la naturaleza y la necesidad.

El Papa de Suárez y de los jesuitas está preocupado, sobre todo, por asimilar el Nuevo Mundo al cristianismo; se propone entonces como continente universal, previo a las leyes positivas, receptáculo de pueblos no definidos en cuanto a sus padres naturales. El culto de la Inmaculada Concepción hace posible que los padres espirituales, es decir, los eclesiásticos, ocupen el lugar de los padres naturales y de los soberanos nativos, que habían sido desautorizados o eliminados por la conquista. El Papa desarrolla su función de transformar un conglomerado de individuos a la deriva en un cuerpo místico, en un pueblo coherente y capaz de autorizar al rey; sin su intervención, el rey tiene poder, pero no autoridad.

En la potente metáfora materna hay, sin embargo, un punto de fragilidad en lo que concierne a la voluntad. Una mujer puede quedar embarazada contra su voluntad y, una vez desencadenado, el proceso biológico escapa a ella. Nos hallamos en el terreno de las secuencias naturales necesarias y, si no es oportuno hablar de leyes, tampoco lo es hablar de voluntad: al con-

vertirse en madre, la mujer no obedece sino que forma parte de un proceso natural[33].

El Papa de Suárez es un intermediario pasivo del Absoluto y, como las madres, no es capaz de poner límites a su poder pero, aunque acoge el poder de Dios, desde el punto de vista de las normas naturales su condición difiere de la materna. El Papa es, como Cristo, un hijo de sexo masculino y este sexo es necesario para acceder al pontificado. El conocimiento, en la mente de Dios, de los méritos de Cristo hace que Dios, con un acto de voluntad, conceda el privilegio de la exención del pecado de la Madre. La ley eterna incluye y postula necesariamente un acto de la voluntad divina, porque también la libertad de Dios está formalmente contenida en la voluntad divina[34]. Puesto que no existe ley sin voluntad de orden, tampoco existe ley sin alguien que la obedezca voluntariamente y no por necesidad[35]. También la ley eterna tiene una obediencia específica[36].

¿Quiénes son los que obedecen a la ley eterna? Los hijos que, en la previsión divina, como el Hijo por definición, haciendo uso de la voluntad y de la libertad humana eligen ponerse al servicio de Dios y convertirse en instrumentos conscientes de la voluntad divina. De este modo los eclesiásticos, obviando una incapacidad de las madres, hacen operativa la voluntad de Dios a través de una unión mística y voluntaria al mismo tiempo[37].

El pacto bíblico se había estipulado entre Dios (norma abstracta, justicia original) y dos seres humanos: Adán y Eva. Eva es la que rompe la armonía con Dios. La Eva bíblica, en la ley de sus padres, puede contribuir a recomponer el pacto original, rescatando su error mediante la obediencia a Adán, el dolor del parto y la observancia de las normas relativas a la sangre, contenidas en el Levítico y el Deuteronomio[38].

[33] *Commentariorum ac disputationum,* Disputa I, I, 16.
[34] *De legibus,* II, III, 4.
[35] *Ibíd.,* II, II, 13.
[36] *Ibíd.,* II, II, 13.
[37] *Ibíd.,* I, IV, 5.
[38] Sobre el carácter positivo del placer sexual cfr. Deuteronomio 20, 1-7; Eclesiatés 9, 9; sobre los deberes de las mujeres cfr. R. Barakai, *Les infor-*

En el pacto neotestamentario la nueva Eva, María, no tiene ninguna responsabilidad subjetiva, ni negativa ni positiva; para redimirse depende del hijo. La cualidad que distingue a María de Eva es la obediencia sin límites[39]. La responsabilidad de las mujeres queda alienada en sus hijos; la relación mediadora entre la humanidad y Dios se desplaza de la mujer (Eva) a la madre (María), del matrimonio a la filiación[40]. La relación de Adán con Eva implica concupiscencia, mientras que la relación de Cristo con María no la implica; el modo de emplear la fertilidad del padre involucra una ejecución del poder generativo procedente de Dios con una ventaja propia, mientras que el modo en que el hijo realiza el precepto natural deriva directamente de Dios; la primera relación está regulada por los hombres y mujeres (dependientes pero sin embargo sujetos), es una relación social de la que Dios es testigo y garante; la segunda es una secuencia biológica dependiente directamente de Dios y que no pertenece en sí misma a las relaciones sociales[41].

Obediencia viril

Puesto que María no tiene una responsabilidad subjetiva, el control de la fertilidad se configura como dominación sobre la fertilidad. En lo que atañe al uso, para la mujer, la fertilidad pertenece al marido y al soberano, pero por la definición del

tunes de Dinah: le livre de la génération. La gynecologie juive au Moyen Âge, París, Cerf, 1991; A. Destro, «La Donna Niddah: ordine del corpo e ordine del mondo giudaico», en *Le politiche del corpo. Prospettive antropologiche e storiche,* Bolonia, Patron, 1994, págs. 87-127.

[39] *Commentariorum ac disputationum,* Disputa IV, III, 3.

[40] *Ibíd.,* Disputa IV, VI, 1.

[41] En realidad, si María hubiera sido santificada *in utero,* como querían Tomás y los dominicos, llevaría la marca del pecado original, es decir, una determinación de su padre Joaquín y, a través de él, del pacto entre Dios y Adán. Así se distribuirían, en sustancia, el poder temporal y el espiritual en el espacio sagrado, en el ámbito de la relación con Dios; simétricamente, habría una responsabilidad del poder espiritual en los comportamientos del poder temporal, no conforme a la justicia original.

valor de sus frutos la fertilidad compete al hijo célibe por excelencia, es decir, al Papa y los eclesiásticos, depositarios de los méritos de Cristo. Al renunciar al matrimonio, aquéllos renuncian al dominio real sobre la fertilidad a cambio del control de su uso, conservan la posibilidad de actuar a través del valor de la fertilidad y se reservan el poder de definir ese valor y de utilizarlo políticamente[42]. La fertilidad en cuanto tal no tiene valor porque responde a una obediencia involuntaria.

El carácter sacramental del matrimonio, reconocido y reforzado por el Concilio de Trento, y la asignación del control de los matrimonios a la autoridad eclesiástica, ponen a la Iglesia en condiciones no sólo de configurar al matrimonio desde el punto de vista simbólico, como sucedía en el Medievo, sino también de controlar la legitimidad de la descendencia y, consiguientemente, la legitimidad de las transacciones vinculadas a las estrategias matrimoniales y parentales. Este cambio introduce el poder del Papa en la base de todos los valores sociales; en otros términos, atribuye al Papa la autoridad moral en lo que respecta tanto a los vínculos sociales como a las transacciones económicas a las que da lugar el matrimonio[43].

En el Concilio de Trento, con el apoyo total de los jesuitas, todo lo referente a las esposas y futuras madres se mantiene dentro de lo sagrado y del Derecho Canónico y se confía a la autoridad exclusiva de los eclesiásticos: «... las leyes Canónicas corresponden al orden sobrenatural, sea porque derivan del poder concedido a Pedro para que apacentara la grey de Cristo, sea porque se originan en los principios del derecho divino y los imitan, en tanto es posible y conviene»[44]. La última palabra,

---

[42] Parafraseo aquí un fragmento de Giacomo Todeschini, *La ricchezza degli ebrei. Merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo,* Spoleto, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 1989, pág. 130: la pobreza significa «renuncia al dominio sobre la cosa, pero control del uso de la misma; la pobreza es abandono de la cosa con conservación de la posibilidad de usarla, o sea, de actuar a través de su valor, más político que económico».

[43] *Theotokos* es uno de los títulos de María; *tokos* significa fruto, pero también objeto valioso y moneda.

[44] *De legibus,* Proemium, pág. 3.

la competente, no corresponde a quien manda sino a quien obedece a la voluntad más fuerte, y la de Dios es más fuerte que la del soberano. La voluntad de obedecer a Dios hace operativa la omnipotencia divina y proporciona al hijo fiel y célibe la capacidad de vincular y de escoger las leyes concernientes a las relaciones entre Dios y los seres humanos, como en el caso del matrimonio. En este punto se altera la relación entre padre e hijo, entre autoridad y poder; de hecho, el Papa, sólo hijo en la realidad, deviene padre de los padres en lo simbólico, detenta la autoridad y es capaz de juzgar el poder de los padres-soberanos. «Los dones de la gracia, en la medida en que son perfectísimos en sí mismos, son conferidos por Dios como perfecciones necesarias para el ejercicio de los honores pertinentes a Dios, que los confiere en grado sumo cuando Él mismo eleva algunos hombres a este honor o dignidad»[45].

Esta tendencia a divinizar a los eclesiásticos como cuerpo colectivo materno, como institución Iglesia, está implícita en la idea misma de encarnación y, por lo tanto, está presente en el marco de referencia simbólico-cristiano y acompaña a la mariología desde el siglo IV. Además, el paso del matrimonio, en 1563, de la competencia de los notarios y padres de familia a la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica, da a la Iglesia acceso no solamente al control del matrimonio, sino también del patrimonio, sobre la base de la prioridad de la filiación con respecto a la paternidad.

El célibe de Suárez, autorizado a definir la carne y los bienes no sólo desde el punto de vista del dominio filial, sino también del marital, lleva las implicaciones simbólicas de la mariología a consecuencias extremas. El hijo célibe tiene un acceso a lo materno y a su función mediadora en las relaciones humanas y en los bienes. El hijo ha suplantado al padre y ha invertido las prioridades en la definición del orden natural: primero está la filiación y luego el matrimonio, primero el hijo y luego los genitores. Sin embargo, el hijo dispone de todas las provisiones y

[45] F. Suárez, *Opera Omnia,* París, Vivès, 1856, vol. XIX, pág. 10; véase también pág. 2.

riquezas de la madre. Para poder hablar de la encarnación de Cristo, dice Suárez, es necesario hablar de su madre: «entonces, origen en la madre sin el padre... Porque el conocimiento del efecto supone el conocimiento de la causa; y porque la Beata Virgen generó a Cristo como hombre, en este aspecto es necesariamente su causa. Justamente entonces para acceder al conocimiento del hijo se debe preparar el camino a través del conocimiento de la madre»[46].

La autoridad se ha trasladado de la ley positiva, que se ha vuelto amenazadoramente arbitraria, a la capacidad de colocarse por encima de las leyes humanas, administrando privilegios y exenciones proporcionadas por Cristo a su madre, la Iglesia, precisamente exenciones de las leyes positivas en nombre de las divinas. «Hay en las prácticas del culto muchos privilegios, que son mera benevolencia de los pontífices y no son contrarias al derecho común sino que se suman al derecho común, como los privilegios de absolver, dispensar, etc. Por lo tanto, no es necesario agregar en la definición la partícula *contra* (en oposición) el derecho; basta con que sea además o más allá del derecho»[47].

El Papa es quien puede conceder la mayor cantidad de derechos, porque controla las leyes privadas. «Por lo tanto, la razón de susodicha norma, ante todo, es que el privilegio es una especie de ley privada; por lo tanto, de ello puede disponer en grado sumo aquel que puede instituir la ley universal»[48]. Después del Papa se mencionan obispos y cardenales; sólo en tercer lugar se examinan las posibilidades de los soberanos de conceder privilegios, que pueden hacerlo sólo en relación con las leyes promulgadas dentro de los confines de su reino. El Papa también tiene la posibilidad de conceder privilegios cuando se trata de cuestiones espirituales: «También puede asumir los privilegios del poder temporal cuando ello fuera necesario para las cosas espirituales.» En dos campos puede conceder

[46] *Ibíd.,* pág. 1.

[47] F. Suárez, *Opera Omnia,* vol. VI, en *De lege favorabili,* pág. 226; si bien es especial, concierne a todos y concierne a la comunidad.

[48] *Ibíd.,* pág. 257.

privilegios relativos al poder temporal *(in temporalibus):* los diezmos y el matrimonio.

El matrimonio es el fundamento de la vida privada, de modo que mediante la legislación del matrimonio y el control social de las esposas-madres el eclesiástico accede indirectamente al tejido social y a las leyes positivas; la idea de la Inmaculada Concepción se funda en una dimensión que está más allá de la ley positiva y no contra ella. La ley que regula los privilegios depende directamente de Cristo y su encarnación. «Cristo es propiamente salvador y juez; de hecho el Padre le delega todo juicio»[49]. El circuito del privilegio, a diferencia del circuito de las leyes positivas, supone la pertenencia al cristianismo. Por otra parte, el privilegio se propone como un verdadero circuito jurídico paralelo. De hecho, puede ser remunerado o convencional, perpetuo o temporal, afirmativo o negativo, ligado a méritos *pro foro externo* y *pro foro interno coscientiae;* el contencioso debe examinarse a menudo en la confesión[50]. Está claro entonces que, a través de los confesores, el Papa es quien tiene autoridad para decir si una ley es buena o mala e igualmente el confesor es el intermediario para obtener privilegios y exenciones que deroguen las leyes positivas.

El eclesiástico es el garante de estos privilegios porque es un hijo ofrecido a Dios como Cristo, y éste es un hijo entregado a la muerte por su Padre: la amenaza inherente al amor divino no conoce los límites que conocía la ley humana de Abraham. Abraham no mata a Isaac, mientras que el Dios de amor mata a su hijo. El Dios de los cristianos hace encarnarse a su hijo por amor (y esto el Dios de los hebreos no lo hace) y por amor lo hace morir (tampoco hace esto el Dios de los hebreos); se retoma lo que se ha dado. La deuda con Dios no se puede pagar con dinero, como hacen los hebreos que rescatan a los hijos ofrecidos a Dios; se trata de la deuda de la vida y se la paga con la muerte, con la restitución de la vida; el celibato constituye una anticipación *voluntaria* de esta necesaria restitución.

---

[49] *Ibíd.,* pág. 257.

[50] Distingue también entre privilegios concedidos a petición y privilegios *motu proprio;* sobre todo esto cfr. F. Suárez, *op. cit.,* vol. VI, págs. 225-417.

El celibato es una renuncia voluntaria a la descendencia, es decir, al uso de la fertilidad mediante la mujer; en este sentido, quien elige el celibato renuncia a una parte de fertilidad y de vida que le pertenece y hace de esta renuncia un don a Dios para obtener su favor y su crédito. Este crédito de vida, este anticipo de la muerte, permite al Papa y a los eclesiásticos utilizar los méritos de la muerte de Cristo (del Hijo sacrificado a Dios) y permite usar el propio sacrificio para cancelar y perdonar delitos graves, hasta el asesinato. El Papa y los eclesiásticos, habiendo dado sus vidas en prenda a Dios, tienen títulos para resarcir las vidas destruidas y ofendidas de quien mata o manda matar, como hace el rey. Por eso pueden pedir perdón a Dios por cuenta del rey y obtener el perdón de Dios para el rey, a condición de que se trate de un rey católico o convertido al catolicismo.

La novedad introducida por los jesuitas, teorizada por Suárez y convertida en dogma de fe por Pio IX en 1854, es la separación entre autoridad moral y poder político. El Papa se adjudica toda la autoridad moral, mientras el rey —y luego el Estado— asume todo el poder político que puede actuar por cualquier medio; luego, una vez cometidos los hechos, puede recurrir a los privilegios papales para cancelar los excesos. La inocencia de Eva-María quita todo valor al consentimiento de la mujer para la concepción y convierte el nacimiento en un pasaje del padre al hijo sin consentimiento de la esposa-madre. La Iglesia como grupo de hijos célibes, como nuevo tutor de las mujeres en lugar del padre natural, da el consentimiento necesario para el matrimonio por cuenta de la esposa-madre; quienes consienten son los hijos, mientras la madre sigue la voluntad de Dios.

En definitiva, entre finales del siglo XV y 1854, las mujeres no son reconocidas como sujetos mediadores: en los países protestantes son absorbidas por el marido y el Estado y en las áreas católicas por los hijos y la Iglesia. El mediador es un sujeto, aun cuando sea dependiente y necesite otros dos sujetos entre los que se mueve. Sin embargo, la doble influencia sobre los maridos-padres y sobre los hijos permite que las mujeres influyan indirectamente en las determinaciones culturales que

construyen lo «masculino» y lo «femenino». Por ejemplo, la enorme variedad de representaciones de la Virgen[51] muestra hasta qué punto los gestos, el modo de moverse y vestirse, la expresión del rostro, la intensidad de la mirada, pueden determinar el arte de los pintores, que pone de manifiesto una vasta complejidad de comunicación con las mujeres. El imaginario figurativo sagrado se empobrece progresivamente y de manera particular el imaginario mariano; el valor estético de las imágenes va disminuyendo hasta dar lugar a la repetición inexpresiva de la pacotilla de plástico.

La sagrada familia (fundamento natural) de los protestantes está compuesta de padre e hijo; la de los católicos de Suárez está compuesta de madre e hijo. Ninguna de las sagradas familias naturales de la cultura occidental se compone de padre y madre.

La importancia del pensamiento de las mujeres

La edad moderna se abre con una fuerte contradicción: por una parte, el pensamiento científico se independiza progresivamente de las verdades reveladas; por otra, la voluntad escinde las verdades reveladas del cristianismo y las convierte en principios que ordenan las relaciones de poder. El pensamiento científico desarrolla un valor de norma abstracta que todos pueden utilizar y ninguno encarna. Sin Dios encarnado, sin hombres que sepan qué es verdadero o falso, resulta evidente que las experiencias sensibles son dos, porque los seres humanos son hombres o mujeres y, por lo tanto, también hay dos sujetos. La experiencia sensible de ser padre es inaccesible al sujeto femenino, y viceversa, así como la experiencia sensible de ser hijo o hija.

Por otra parte, como hemos visto, la voluntad o el poder van en sentido contrario, se vinculan más que nunca a la

[51] Véase la nota 20.

idea religiosa de que la voluntad no existe si no es encarnada en una persona de sexo masculino, lo que se convierte en un obstáculo para el reconocimiento de un sujeto de sexo femenino.

La voluntad de poder se expresa de dos formas: hacia el interior de la cultura occidental misma y hacia el exterior. La encarnación, tal como la imagina Jaime I, expulsa la figura materna de lo sagrado, del marco de referencia simbólico, y todo el escenario civil y religioso deviene masculino-paterno. La encarnación, tal como la entienden los jesuitas del rey de España, coloca la imagen femenina materna en el centro de lo sagrado, pero como continente no determinante de la asimilación de los hijos varones ni de su sustracción a las normas de la sociedad paterna. Este «femenino» no tiene nada que ver con las mujeres, sólo es la función castradora y destructiva del poder colonial. El cuadro político-antropológico occidental asimila, por un lado, un escenario materno-femenino y, por otro, impone una adecuación absoluta al modelo paterno-masculino, y esta adecuación comienza, en primer lugar, por las mismas mujeres de la cultura occidental.

El feminismo nace precisamente de la contradicción insalvable de un pensamiento capaz de concebir dos sujetos autónomos y una voluntad decidida, en cambio, a negar la existencia de otro sujeto que el masculino. El mecanismo del poder que se instaura a comienzos del siglo XVI expulsa a las mujeres de la función mediadora entre padre (rey) e hijo (Papa) y las convierte en instrumentos de uno (Estado) o del otro (Iglesia), según la necesaria relación de fuerzas. La voluntad de poder anula la voluntad de las mujeres y ya no existe, desde el punto de vista del poder, más que un patrón masculino de lo femenino. Esto modifica, en las mujeres, la relación entre pensamiento y voluntad de un modo insoportable, hasta llegar precisamente al rechazo del rol social asignado, considerado no ya de mediación, sino de inferioridad.

Ante esta situación, hay dos posibilidades para las mujeres: acceder al poder vigente y aceptar que existe un solo sujeto sin sexo, o afirmar que a los dos sexos les corresponden dos sujetos diferentes entre sí.

Consecuencias políticas

En este punto, además de desconstruir lo «femenino» en la cultura occidental, creo que habría que utilizarlo para lo que en los últimos cuatrocientos años ha devenido el lado oscuro de lo «masculino»: una amplia y detallada descripción de los síntomas de fusión, ya sea con la madre, ya sea con la mujer. El problema no es la dependencia de las mujeres, sino la indeferenciación que provoca una interdependencia fusional entre masculino y femenino. «Lo femenino es lo Otro que no subsiste si no es en relación con el Uno que lo define como tal, y que en esta dicotomía infundada y desleal basa su propia primacía. De este binarismo imperfecto, de esta pareja M/F desequilibrada desde el punto de partida a favor de uno de los términos, se origina la lógica bipolar y jerárquica que desde hace milenios forma y modela nuestro pensamiento... el hombre *es,* mientras que la mujer se le asemeja imperfectamente o difiere de él»[52].

Este desequilibrio, hasta el umbral de la edad moderna, refleja una visión parcial de la realidad, la de la persona de sexo masculino que, por la fuerza de las cosas, es decir, por la falta de experiencia sensible de lo que significa ser mujer, proporciona una sistematización centrada en la masculinidad del sujeto que formula las categorías. Hombres y mujeres tienen roles y vidas separados y diversos ámbitos de pensamiento.

En los tiempos de Aristóteles, el pensamiento filosófico-teológico era un ámbito excepcionalmente frecuentado por las mujeres[53], en tanto existía un ámbito específico del pensamiento de las mujeres, el de las normas morales domésticas y la educación de los hijos. Era un pensamiento que se expresaba, en gran parte, fuera de la relación con los hombres y que proporcionaba a los hijos, sin embargo, una mediación con la cultura de los hombres, referente a la relación de los hijos con los padres. En este contexto, masculino y femenino constituyen una doble herencia recibida

[52] Maria Nadotti, *op. cit.,* págs. 19 y sigs.

[53] Cfr. A. Cavarero, *Nonostante Platone,* Milán, La Tartaruga, 1990.

del padre y la madre; la prevalencia de lo masculino corresponde al predominio en el hombre de la herencia paterna con respecto a la materna; la insistencia en la primacía de lo masculino no responde a la dificultad para separarse de lo materno ni a la necesidad de compensar la pérdida con una ganancia.

La idea cristiana es que Dios se encarna en un hombre-hijo que permanece ligado a la madre, en una relación de amor y sufrimiento simultáneamente. La situación, por lo tanto, no es milenaria y ha tenido muchos altibajos en la historia. Cuando, entre los siglos XVIII y XIX, el pensamiento pasa a ser conocimiento experimental basado en la experiencia sensible, y la experiencia subjetiva pensada por las mujeres pasa a formar parte de los datos del conocimiento (aunque sólo sea inicialmente bajo la forma de síntoma), se pasa del paradigma del sexo único al de dos sexos diferentes. Para que la diversidad pueda existir fuera de mí, debe haber quien la piense y traduzca en discurso, haciéndola pensable también para mí.

La modalidad del razonamiento científico será entonces, para todos, el único modo de razonamiento, desde los escolares hasta los científicos más cualificados. El razonamiento basado en la experiencia sensible, en los experimentos y pruebas documentadas es lo que se enseña en las escuelas y está tan difundido que parece obvio. Las verdades ya no son reveladas sino probadas; son probables, posibles, pero ya no absolutas. Las leyes naturales que Suárez consideraba órdenes inescrutables de Dios impartidas predominantemente a las mujeres, se han convertido en el objeto de la ciencia, cada vez más conocido, pero nunca de una vez para siempre, y esto se debe al hecho de que se han tornado pensables también para las mujeres.

El pensamiento científico experimental es capaz de hacerse entender en todo el mundo y se basa, implícitamente, en dos sujetos diversos, hombre y mujer, porque su experiencia sensible subjetiva es necesariamente diversa. Sin embargo, es indudable que la voz de las mujeres encuentra un gran obstáculo en la voluntad del pensamiento religioso masculino de seguir definiendo lo femenino. He intentado mostrar que esto es relativamente reciente.

El sacerdote cristiano, sea protestante o católico, ya no es quien conoce sino quien decide lo que está bien o mal, aun sin

tener en cuenta la razón y el pensamiento científico. El sujeto indiferenciado, omnipotente, que incluye los dos sexos (Edipo fundido con Yocasta, Cristo con María, el padre con la madre), expulsado por la puerta, retorna por la ventana y, en tanto representante de la voluntad de Dios, puede hacer que no sea verdadero ni real lo que le parece: ningún experimento puede triunfar sobre los arbitrios de la voluntad. El conocimiento y la elaboración moral quedan separadas, porque la segunda es un campo de poder, un instrumento de manipulación política.

El hecho de que se reduzca la moral laica a la cristiana constituye un obstáculo tanto para el pensamiento científico como para la elaboración moral y también para la recuperación del significado histórico que el pensamiento religioso ha tenido en el pasado: este conjunto de obstáculos transforma a la ciencia en una técnica omnipotente descontrolada. Esta reducción es funcional, como hemos visto, al uso del pensamiento religioso como medio de asimilación, pero también es el síntoma de un malestar constitutivo de la modernidad, propio de la civilización occidental.

La separación entre razón y libertad es lo que obstaculiza la afirmación de las mujeres y la madurez de todos los individuos, porque impide introyectar la norma como principio ordenador propio y genera una necesidad malsana de obedecer a cualquiera que decida por nosotros o de demandar a cualquiera que nos obedezca. Cuanto más domina el mundo la cultura occidental, tanto más quienes pertenecen a ella pierden el control de sí mismos a cambio del poder por el poder.

En este escenario, las mujeres se encuentran ante dos posibilidades: la primera es transmitir el conocimiento que acompaña a su experiencia específica, de modo de afirmar su propio pensamiento, establecer los límites del pensamiento del otro y garantizar el reconocimiento de la alteridad. La autoafirmación de las mujeres desmonta el dominio-privilegio y libera tanto a mujeres como a hombres de la indiferenciación, hace posible que la subjetividad, tanto de las mujeres como de los hombres, alcance la madurez necesaria a la capacidad ética, a un uso autónomo de las normas para el control de sí y para el respeto de los otros. Se trata de recuperar la capacidad de mediación que

es el signo histórico de la identidad de las mujeres y utilizarla para afrontar y gestionar un conflicto, que sólo en parte es nuevo, necesario para recomponer el equilibrio mujer-hombre, razón-voluntad, saber-poder, intelecto-afectividad. En este caso hay dos sujetos, dos sexos y ningún género.

La otra posibilidad que tienen hoy las mujeres de la cultura occidental es participar en la subjetividad omnipotente y dominante. Es una forma de que las hijas tomen posesión de lo femenino-materno, desautorizándolo a la manera de los hijos y confirmando así su inferioridad[54]. Estas mujeres luchan por la participación en el dominio; en este caso ya no hay ningún sexo y el número de géneros corresponde a los grupos políticos organizados capaces de imponerlos.

En el primer caso, la democracia es un proyecto social que realiza el máximo esfuerzo para poner a todos en condiciones de afirmar su irrepetible individualidad libremente, componiendo su historia con los fragmentos de realidad que hereda del padre, de la madre, de las mujeres y de los hombres. En el segundo, la democracia es un conjunto social de privilegios y dominios, y se realiza el máximo esfuerzo por distribuirlos al mayor número posible de personas en condiciones precisas; se trata de modelos prescriptivos de los que uno se beneficia adaptándose y aceptando las jerarquías internas. En esta hipótesis, las identidades de género se multiplican como extensiones de la identidad indiferenciada, dominadora, considerada como masculina: a la masculina se agregan la femenina, la homosexual masculina, la homosexual femenina, la transexual y así sucesivamente: a cada libertad, una imagen prescriptiva y una cuota de dominio democráticamente consentida.

[54] Desde este punto de vista la posición más clara y neta es la de Luisa Muraro, *L'ordine simbolico della madre,* Roma, Editori Riuniti [trad. esp.: *El orden simbólico de la madre,* Madrid, Horas y horas, 1994]; en particular se explicita la hipótesis de mujeres, estructuralmente dependientes, que se *apoyan* en otras mujeres. Cfr. también Libreria delle donne di Milano, *Non credere di avere dei diritti,* Turín, Rosenberg, 1987 [trad. esp.: *No creas tener derechos,* Madrid, Horas y horas, 1991]; A. M. Piussi (ed.), *Educare nella differenza,* Turín, Rosenberg, 1989.

Tratándose de concesiones de dominio, es necesario acompañarlas con previsiones protectoras para sus objetos. La legislación relativa a las parejas no heterosexuales nació sobre todo para proteger los intereses de uno de sus dos miembros, el más débil. Dice Maria Nadotti: «Vale la pena preguntarse qué juego de las partes y qué pacto más o menos consciente hace que en las parejas homosexuales se reproduzcan, a veces de modo hiperconvencional, los roles sexuales y de género propios de las parejas heterosexuales. O qué significa que, en las parejas lésbicas, haya mujeres que hacen el papel de mujer o de hombre. E igualmente, en las parejas masculinas, en las que no es difícil que los roles de género y las fantasías asociadas a ellos se definan según el eje clásico de mujer-marido, abajo-arriba, pasivo-activo»[55]. La cualidad de la relación no se modifica porque cambie el objeto, puesto que el problema no está en el objeto, a fin de cuentas indiferente, sino que responde a las características previas del sujeto.

En el momento originario de la vida psíquica, antes del establecimiento de la identidad sexual, en el momento del descubrimiento de la identidad subjetiva y de la división de la unidad originaria para devenir una mitad de la dualidad sexual, se coloca el carácter negativo atribuido al vínculo heterosexual, considerado pecaminoso e impuro. Esto hace difícil, si no imposible, pensar la relación entre padre y madre como un vínculo positivo. La eterna virginidad de María está ahí para demostrar que el núcleo del dominio radica en el rechazo-negación de que nacemos de padre y madre. La importancia del fantasma de la escena primaria y de su doble identidad subjetiva y sexual consiste en el reconocimiento de los límites de todo ser humano y de la incapacidad sustancial para bastarse a sí mismo y, al mismo tiempo, de la posibilidad de depender de otro o de otra sin miedo. «La condición de la vida es reconocer la necesidad del objeto (incluido el objeto genital). La compulsión a negar esta dependencia se mueve en el sentido de la muerte»[56] y del celi-

[55] M. Nadotti, *op. cit.*, pág. 49.

[56] J. McDougall, *Plaidoyer pour une certaine anormalité,* París, Gallimard, 1994, pág. 68.

bato como anticipo de la muerte, la castidad y la renuncia a una descendencia.

El reconocimiento que tributan continuamente al Papa de Roma todos los jefes de Estado occidentales, entre ellos el presidente de los Estados Unidos y la reina de Inglaterra, demuestra hasta qué punto este desconocimiento todavía forma parte del modelo cultural y en qué medida la Iglesia de Roma se utiliza para someter a las otras religiones. Los jefes de Estado de los países democráticos van al Vaticano no a causa de su fe católica, por cierto, sino por razones políticas, para confirmar una autoridad religiosa centralizada y absoluta que se sitúa como árbitro de las religiones y orienta las diversas formas de asimilación, precisamente a través de las religiones y al margen de los ordenamientos políticos vigentes y de las democracias.

Pero lo que me interesa subrayar ahora es que este uso político e instrumental de la religión católica supone la cancelación de la subjetividad de las mujeres. El ecumenismo romano, que emana de una comunidad de hombres célibes y hegemoniza lo materno, tiene el objetivo de jerarquizar las religiones y autorizar la sumisión, a despecho de la laicidad de los Estados democráticos. La negación de la especificidad de los cuerpos masculino y femenino hace posible la violación de la alteridad que está en el fundamento mismo de la democracia y de la ciencia; reproduce en sustancia el dominio que es precisamente negación de la alteridad.

Era necesario darse cuenta de que existía una mujer «de género», por lo tanto ficticia, una construcción abstracta, pero no era necesario considerar lo masculino y lo femenino como meras construcciones culturales, como si no existieran dos sujetos diferentes sino un único sujeto, por un lado asexuado y por otro, preocupantemente omnipotente, hombre y mujer al mismo tiempo. Liberarse de las determinaciones culturales opresivas se convirtió progresivamente en liberarse de los límites que tiene cada uno por el hecho de ser hombre o mujer, es decir, liberarse de los límites del cuerpo.

Curiosamente, la crítica al sexismo que anulaba a las mujeres como sujetos para convertirlas en objetos sexuales, que acabó en las universidades y se convirtió en materia de estudio, re-

gresa a una especie de visión angélica de los seres humanos, en la cual las mujeres ya no son objetos sexuales, sino (como también los hombres) sujetos sin cuerpo. Es como si el reclamo justo de no ser consideradas sólo como objetos comportara *ipso facto* una abolición de la objetualidad y no la consciencia de que cada uno/a es al mismo tiempo tanto sujeto como objeto (tanto activo como pasivo) en la relación entre seres humanos; como si en toda relación de intercambio no desempeñáramos alternativamente las funciones de sujeto y de objeto; como si el sujeto que habla no necesitara un objeto que escuche y éste no pudiera devenir, a su vez, un sujeto que habla; como si sólo la función de sujeto fuese noble y la de objeto fuese negativa por naturaleza. Quien no acepta sus límites como sujeto confunde sus propias determinaciones con las del objeto: todo lo que toca pasa a ser suyo, pero esto implica la pérdida de la percepción de la alteridad y, por lo tanto, de la relación con los otros. En esto consiste la dominación, pero no es constructiva.

Otra cosa es tener claro que los sujetos son dos, y lo son en razón de la diversidad de los sexos; cada hombre o mujer puede resolver su sexualidad individual de distintas formas, en cuanto a los posibles objetos de amor. Es suficiente que logremos pensar que se nace de padre y madre y no sólo de uno de ellos.

Conclusión

La división entre los cristianos cancela la función mediadora de la madre entre padre e hijo: la función de las mujeres, en el contexto protestante, queda absorbida por los padres-maridos y, en el contexto católico, por los hijos célibes. Esta abolición del papel mediador dificulta concebir la pareja de los progenitores porque la madre ya no es un sujeto autónomo y esto, indirectamente, compromete también la identidad paterna. Desde el punto de vista del desarrollo psíquico individual ambos imaginarios religiosos pierden el equilibrio y ambos proporcionan a los fieles una dirección perversa, al acentuar peligrosamente un rasgo, problemático desde siempre, del imagi-

nario religioso cristiano: la negación de la pareja conyugal como origen del sujeto.

Tanto el imaginario católico como el protestante postulan como origen el nacimiento unigénito y alteran la noción de causa en sus fundamentos, al alterar la noción de causa de sí mismo del sujeto. Los católicos hacen nacer a los hijos sólo de la madre: en lo sagrado, el marido es irrelevante y resulta suplantado por el hijo. Los protestantes hacen nacer a los hijos sólo del padre: en lo sagrado, la mujer es irrelevante y será suplantada por el marido. De este modo, ambos cancelan la relación de la pareja como intercambio productivo de sujetos y la convierten en una relación simbiótica de dominio del padre sobre la madre o del hijo sobre la madre. Ya no se reconoce la función mediadora subjetiva de las mujeres, aunque continúa existiendo y se convierte en una función clandestina, situada en un territorio privado, fuera de la verdadera legalidad. Esta función mediadora pasa, de ser dependiente, a ser inferior.

La supuesta inferioridad de las mujeres entonces se origina con el nacimiento de los estados modernos, y el feminismo se encuentra ante este desconocimiento de la alteridad. Sin embargo, por las razones históricas que he intentado mostrar, el decurso histórico-simbólico difiere en gran medida en las áreas protestantes y en las católicas.

Francisco Suárez y los devotos de la Inmaculada Concepción, entre los siglos XVII y XIX, reducen a las mujeres sexuadas (las madres) a meros continentes de los hijos y colocan la virginidad en el centro de los valores; destinan las monjas a castigar, corregir y controlar a las mujeres «caídas» en el pecado. La educación de las mujeres se sigue basando en la inocencia y la pureza, es decir, en la ignorancia y la emotividad.

En el mismo periodo, los protestantes colocan el matrimonio en el centro de los valores sociales y trasladan la relación entre los sexos al plano de la ética, fundándolo en la instrucción, el conocimiento, el respeto recíproco y la igualdad de derechos y deberes. En la ética protestante hay sitio para el encanto de las mujeres, espiritualizado y austero, pero positivo. El hecho de que los protestantes eliminen el celibato de los sacerdotes, con la vasta tradición monástica que habían tenido, hace

que su tejido social, en la modernidad, sea muy hostil a la homosexualidad, pero también lo torna capaz de extender a todas las mujeres (y a todos los hombres) la posibilidad de casarse y tener hijos, sin que esto suponga la pérdida de una condición de superioridad moral ni una oposición entre mujeres.

Por otra parte, es evidente que, en el contexto protestante, las mujeres deben afirmar su propia autonomía con respecto a un destino único de mujer y deben enfrentarse con el padre y el marido. El hecho de que el padre-marido sea siempre un hombre ha hecho hablar de sociedad patriarcal, pero el discurso sólo tiene sentido con respecto a la historia del imaginario religioso protestante y a los fundamentos del Estado moderno que ha incluido elementos del protestantismo. Para las mujeres de las áreas católicas la situación es completamente distinta, no existe de hecho ningún patriarca, en el lugar del patriarca vemos a un hijo indisolublemente ligado a la madre. Los hijos pueden ser hombres o mujeres y también estas últimas pueden abusar de la madre, cancelando su subjetividad mediante una autoafirmación dominante.

El deseo de las mujeres de que se reconozcan sus propios derechos y el deseo sexual (heterosexual) entran en contradicción. Estos deseos encuentran un punto de referencia en el laicismo y el progresismo de los padres naturales, adversarios de los padres espirituales (célibes). Devenir mujer y madre significa renunciar a la perfección de la virginidad, ejemplificada en la vida monacal. El imaginario católico sitúa, en la jerarquía moral, a las hijas núbiles por encima de las madres, favorece la secularización de la homosexualidad espiritual de los monasterios masculinos y femeninos y carga de culpabilidad a la heterosexualidad femenina.

En el siglo XIX algunas feministas católicas[57] (por influencia de los movimientos feministas anglosajones) consideraban que el rechazo de las relaciones sexuales era la única solución para vivir con autonomía y libertad. Este rechazo, que no se opone en absoluto a un carácter obligatorio del matrimonio,

[57] Cfr. F. Rochefort, en C. Dauphin, A. Farge (ed.), *Séduction et Sociétés. Approches historiques,* París, Seuil, 2001.

vuelve a proponer la superioridad del celibato sobre la condición matrimonial, y esta hipótesis conservadora que reprime violentamente el deseo heterosexual de las mujeres ha constituido y constituye aún un obstáculo para la expansión de los movimientos feministas en las áreas católicas. La misma situación se repitió en el siglo XX: algunas feministas católicas, partidarias de recuperar y valorizar a la Madre simbólica[58], proponen una división entre mujeres fuertes y débiles, en la que las débiles se apoyan en las fuertes, reconociendo su dependencia. Esta jerarquía entre mujeres, basada en el desprecio de lo materno, confirma y reproduce la división entre castas y pecadoras, y subordina las mujeres-madres, no sólo a los hijos varones, sino también a algunas hijas con rasgos fálicos; en sustancia, estamos ante una extensión a algunas mujeres del privilegio de abusar de la madre[59].

El problema de la diferente participación de las mujeres en los mecanismos del poder en los contextos católicos y protestantes ha sido ignorado por la *gender history* y la equiparación de la situación católica a la protestante ha generado muchos equívocos; seguir ignorándola puede tener efectos perversos tanto en el plano psicológico como en el político y, más en general, simula una secularización que aún no se ha cumplido.

(Traducción de Silvia Tubert)

[58] Cfr. L. Muraro, *L'ordine simbolico della madre, op. cit.;* de la misma autora, «L'orientamento della riconoscenza», en AA. VV., *Diotima,* Milán, La Tartaruga, 1992; véase también L. Scaraffia y G. Zarri, «Introduzione», en L. Scaraffia e G. Zarri (eds.), *Donne e fede,* Bari, Laterza, 1994.

[59] Sobre el importante tema de los conflictos entre mujeres cfr. C. Eliachef, N. Heinich, *Mères-filles. Une relation à trois,* París, Albin Michel, 2002; F. Héritier, *Les deux soeurs et leur mères,* París, Odile Jacob, 1994; L. Roper, *Oedipus and the Devil,* Londres-Nueva York, Routledge, 1994. Sobre el uso político del *maternage,* A. Putino, *Amiche mie isteriche,* Nápoles, Cronopio, 1998.

Capítulo 7

Sexo, género y antropología

Gemma Orobitg

La mujer nace, no se hace.

Ernest Jones

No se nace mujer, se deviene mujer.

Simone de Beauvoir

Es el desarrollo de la sexualidad... el que ha establecido la noción de sexo.

Michel Foucault

Estrictamente hablando, no se puede decir que la mujer exista.

Julia Kristeva

Las mujeres no tienen sexo.

Luce Iriagaray

Me ha parecido interesante proponer, para empezar esta reflexión antropológica sobre los conceptos de sexo y de género, la lectura atenta de estas *sentencias* que condensan dos de los

ejes centrales necesarios para contextualizar el devenir antropológico de ambos conceptos. El primer eje se refiere a la construcción del objeto, tiene que ver con cómo la mujer se ha ido introduciendo, definiendo y redefiniendo como objeto para el análisis antropológico. El segundo eje tiene que ver con la mirada antropológica, y se refiere a las dimensiones explícitamente políticas de estos análisis antropológicos. Como desarrollaré a continuación, ambos ejes son interdependientes. Además, es precisamente en esta interdependencia entre el desarrollo de la teoría antropológica y su implicación política donde debemos situar el interés teórico que ha tenido para la antropología lo que se ha denominado, según el contexto sociohistórico, la Antropología Feminista, la Antropología de la Mujer o los *Women's Studies* —que empezaron a desarrollarse en las Ciencias Humanas a finales de los años 1960 y durante la década de 1970— y la *Antropología del Género* —que empieza a desarrollarse en los años 1980— (Mathieu, 1991; Pine, 1996). Finalmente, en los años 1980-1990, a partir de la revisión crítica del concepto de género, una parte de los estudios focalizan en el análisis de la percepción del cuerpo, en particular se interesan en explorar los procesos de construcción social de la sexualidad, de la raza y de la diferencia sexual, de sus intersecciones y de su valor simbólico, dentro de complejos sistemas socio-económicos que los estructuran y a los que sirven de legitimación (Bordo, 1989; Butler, 1990; Moore, 1994; Stolcke, 1992; 1996).

Objetos, miradas y etnografías

Para seguir las direcciones del concepto de género dentro de la antropología —indisociablemente ligado al concepto de sexo y a su contexto de aplicación: los estudios antropológicos sobre las mujeres— este capítulo combina, como ya he empezado a esbozar, tres ejes de análisis. El primero, el eje del objeto, se organiza alrededor de las redefiniciones sucesivas del objeto antropológico: mujer, mujeres, sexo/género y relaciones entre los sexos/géneros. El segundo, el eje de la mirada, tiene

en cuenta la ideología con la que se aborda el objeto: esencialismo, construccionismo y desconstruccionismo. El tercero, el eje etnográfico, incide en algunos ejemplos etnográficos que ilustran las nuevas direcciones del objeto y de la mirada antropológicos.

En relación con los dos primeros ejes, el objeto y la mirada, cada uno de los conceptos que los definen puede vincularse a un momento histórico-político, relacionados con la emergencia y las direcciones del movimiento feminista, y con un momento preciso dentro del desarrollo de la teoría antropológica, éste también muy ligado a los procesos de colonización, a la crisis colonial, a las guerras mundiales y al proceso de globalización (Moore, 1994; Stolcke, 1993; Visweswaran, 1997).

En el nivel del análisis social, en lo referente a la emergencia y a las direcciones del movimiento feminista, se han sistematizado cuatro periodos principales que aquí interesa considerar porque darán más sentido a este análisis sobre la redefinición del objeto y de la mirada antropológicos en el que se formulan los conceptos de sexo y género.

La propuesta cronológica que presentaré a continuación debe tomarse como un marco general, así lo plantea la antropóloga Kamala Visweswaran, pues se ha elaborado para el contexto estadounidense y, en este sentido, matiza la antropóloga Carmen Mozo, está sujeta a variaciones cronológicas si nos situamos en otros contextos como el español, en donde no es hasta finales de la década de los setenta, en el periodo de transición democrática, cuando los debates antropológicos se abren de forma sistemática y reivindicativa a los estudios sobre las «mujeres» (Mozo, 2002: 99).

Pero pasemos a la descripción de estos cuatro periodos históricos del feminismo como los sistematiza Visweswaran. El primero coincide con lo que se ha denominado la primera ola del feminismo, entre 1880-1920, y supone la transición del feminismo victoriano al feminismo «moderno» incluyendo una de las épocas de mayor movilización feminista entre 1912 y 1919. Entre 1920-1960 debemos situar el segundo periodo histórico que coincide con la «disgregación del movimiento de mujeres». En cuanto al tercer periodo histórico identificado, la

denominada segunda ola del feminismo, se sitúa entre 1960 y 1980 y coincide con el mayor auge del feminismo político entre los años 1967 y 1974. Entre 1980 y 1990 se sitúa, no sin polémica, lo que algunas autoras coinciden en calificar como la tercera ola del feminismo que surge de la crítica, dentro del propio movimiento feminista, al feminismo blanco, heterosexual y de clase media, dominante y generalizado por la segunda ola del feminismo (Stolcke, 1996; Talpade, 1987).

En el marco de esta periodización histórica del feminismo se suceden, se solapan y se combinan —contrariamente al esquema rígido que platea Visweswaran— objetos y miradas. Las distintas redefiniciones del objeto antropológico —la mujer, las mujeres, el sistema sexo/género y el enfoque relacional aplicado al estudio de la diferencia sexual— coinciden en sus interrogaciones principales. Las miradas antropológicas —esencialismo, construccionismo y desconstruccionismo— son impensables independientemente (Fuss, 1999). Desde un punto de vista antropológico, lo más interesante es que se trata de objetos y miradas que dialogan entre ellas a lo largo de la historia reciente de los estudios antropológicos.

El eje del objeto: la mujer, las mujeres, el binomio sexo/género y las relaciones entre los sexos/géneros

Los términos explicativos de este apartado reproducen el consenso general sobre el proceso histórico-teórico en el que debemos situar los conceptos de sexo y género dentro de los estudios antropológicos en particular y de las Ciencias Sociales, en general (Narotzki, 1995; Pine, 1996; Stolcke, 1996; Visweswaran, 1997).

Me interesa insistir en esta imagen del diálogo entre las distintas definiciones del objeto antropológico para dar cuenta de las potencialidades analíticas y políticas de los distintos conceptos. En realidad, si quisiéramos buscar un motor común a las sucesivas redefiniciones del objeto dentro de los estudios antropológicos, en la base de este diálogo, convergiríamos sin

duda en el de la crítica al esquema patriarcal que se reproduce en la práctica etnográfica y en los análisis antropológicos. En particular, esta crítica al esquema patriarcal es la crítica a un análisis social que ordena la realidad en torno a toda una serie de categorías binarias connotadas: mujer/hombre, naturaleza/cultura, privado/público, inferior/superior, etc., en lugar de arrojar una visión crítica sobre ellas (Bourdieu, 2000; Héritier, 1996; Moore, 1994; Yanagisako & Collier, 1987). Se trata de un esquema que, al privilegiar uno de los términos del binomio, *invisibiliza, alteriza* —se reconoce la diferencia pero no el derecho a diferencia— e *idealiza* —se reproducen, sin cuestionarlos, los estereotipos sociales dominantes de la masculinidad y la feminidad— al otro. Las redefiniciones del objeto antropológico, en las que el concepto de género y el concepto de sexo tienen un lugar preciso, pueden entenderse como intentos sucesivos para superar la invisibilización, la alterización y la idealización de los distintos sujetos femeninos y, en una bibliografía más reciente, de los distintos sujetos masculinos (Bandres, 1991; Cornwall & Lindisfare, 1994; Frigolé, 1998; Lerner, 1998; Loizos & Papataxiarchis, 1991; Moose, 1996; Valdés & Olabarría, 1998).

El eje de la mirada: esencialismo, construccionismo y desconstruccionismo

Los conceptos de sexo y género tienen una dimensión política. Los distintos conceptos que se elaboran desde el feminismo, el sexo y el género no son una excepción, tienen sobre todo un interés político. Así lo plantea Diana Fuss en un ensayo cuyo objetivo es una revisión de las posturas esencialistas, construccionistas y desconstruccionistas en los estudios feministas.

Estos planteamientos de Fuss nos orientan hacia una lectura política de las teorías antropológicas sobre las mujeres y sobre el género. Esta lectura política da cuenta de cómo el feminismo necesitó de la mirada construccionista, dentro de la cual situaremos la emergencia de los conceptos de sexo y de géne-

ro. Asimismo da cuenta de cómo en las revisiones sucesivas del concepto de género se igualan las teorías esencialistas y construccionistas y cómo, a partir de aquí, se justifica el desarrollo de la mirada desconstruccionista en los estudios de mujeres y de género respondiendo a los intereses del feminismo crítico de los años 1990.

Aunque la tensión entre las diferentes posturas, expone Fuss, ha producido debates de los que han surgido algunas de las aportaciones más importantes a la teoría feminista, su objetivo es desradicalizar la oposición entre las tres miradas y mostrar su continuidad desde una perspectiva política y, quisiera añadir, antropológica. En particular, la autora cuestiona la crítica radical al discurso de la esencia por parte de las miradas construccionistas y desconstruccionistas. Y es que el esencialismo tiene un «valor tácito y mediador» en las discusiones y en los debates políticos. En otras palabras, los debates feministas tienen una «necesidad estratégica» de la esencia (Fuss, 1999: 18, 20).

El construccionismo implica únicamente un desplazamiento de la esencia de la naturaleza a la sociedad. El deconstruccionismo necesita la esencia como punto de partida para su desencialización. Éstas son las afirmaciones centrales en la propuesta de Diana Fuss.

Si para las esencialistas el orden de la naturaleza proporciona el punto de partida y de referencia determinante de las prácticas sociales, para las construccionistas este orden natural es una construcción social. En relación con este último punto, los estudios postestructuralistas muestran cómo lo que se entiende por hombre y mujer, por un cuerpo masculino y un cuerpo femenino, ha ido cambiando a lo largo de la historia (Fuss, 1999: 24-26; Laqueur, 1994; Martin, 1987). Esta perspectiva histórica es la que permite abordarlos como construcciones sociales.

En realidad las divergencias entre las miradas esencialistas y construccionistas son sólo aparentes si las leemos a través de la esencia, pues con el construccionismo la esencia, insiste Fuss, se desplaza de la naturaleza a la sociedad (Fuss, 1999: 27). Por otro lado, los planteamientos esencialistas actuales pueden

ser fácilmente asumidos por las construccionistas. En el sentido en que las «nuevas esencialistas» plantean que la historia produce cambios aunque las categorías hombre y mujer se mantienen (Bourdieu, 1998; Fuss, 1999: 26; Héritier, 1996). Y es que el concepto de género, que surgió desde un enfoque construccionista, esencializa, antes de su revisión crítica, las categorías masculino/femenino.

Esencialistas y construccionistas coinciden no sólo en su interrogante central, ¿cuál es la relación entre la naturaleza y la sociedad?, sino también en algunos de los interrogantes que han suscitado: ¿las esencias pueden cambiar?, ¿las construcciones sociales pueden dejar de ser normativas? Las nuevas perspectivas esencialistas y construccionistas en antropología dan respuestas, como tendré la oportunidad de mostrar, a estas cuestiones, lo mismo que la mirada desconstructivista que surge en el contexto de un feminismo interesado en desesencializar la categoría mujer, en particular, y las categorías de género, en general. Se trata, como plantea Donna Haraway, cuya obra es un ejemplo de lo que podríamos definir como un desconstruccionismo radical, de encontrar la salida del laberinto de dualismos en el que hemos inscrito nuestros cuerpos. Un dualismo central en el concepto de género, al menos en sus primeras formulaciones, que es posible disolver, plantea Haraway, desconstruyendo la biología, cambiando la naturaleza de los cuerpos. Y es en este contexto donde la autora introduce la imagen del *cyborg* que disuelve las categorías del sexo y del género (Haraway, 1991).

El eje etnográfico: unidad y diversidad humanas

El debate sobre los conceptos de sexo y género, la argumentación en torno al uso diferenciado de ambos conceptos en el análisis antropológico, se centró en la necesidad de explicar lo que se formulaba como una constatación: la unidad de la humanidad en lo referente a la diferenciación sexual, macho/hembra; pero, al mismo tiempo, la diversidad cultural en la caracte-

rización y distinción de los dos sexos, del lugar que ocupan uno y otro en el proceso reproductivo, de la importancia que se da a esta diferencia y, a partir de aquí, de la diversidad cultural en la experimentación y la simbolización de lo masculino y lo femenino (Pine, 1996).

La noción de género surgió precisamente para analizar esta constatada diversidad cultural de la unidad biológica. Los cuestionamientos a ambos conceptos, sexo y género, a partir de los años 1980-1990, replantean este debate sobre la unidad (naturaleza/sexo) y la diversidad (cultura/género). La justificación principal de estos nuevos planteamientos se centra en la constatación de la diversidad cultural no sólo en lo referente a la construcción del género, sino también del sexo. Y no sólo esto, algunas etnografías cuestionan las relaciones de jerarquía y subordinación implícitas en los conceptos de sexo y género. En estos mismo estudios se cuestiona también que el sexo (macho/hembra) y el género (femenino/masculino) sean categorías universales e inmutables. En esta línea distintos ejemplos etnográficos sirven de base para la redefinición del género no como categoría esencial, sino como sistema simbólico (Pine, 1996; Strathern & MacCormack, 1980).

Las revisiones sucesivas de los conceptos de sexo y género, al igual que los fundamentos de lo que se ha denominado Antropología de la Mujer o de las Mujeres, son indisociables de la reflexión crítica sobre la práctica etnográfica. La práctica etnográfica, se plantea a partir de los años 1970, se vio demasiado influenciada por el hecho de que los antropólogos fueran en su mayor parte hombres —las mujeres antropólogas reproducían el «idioma masculino» de la disciplina—, así como por la tendencia a utilizar informantes hombres. Consecuencias: la descripción etnográfica y el análisis antropológico reproducían sobre todo el punto de vista masculino de las sociedades estudiadas (Ardener, 1992; Héritier, 1996; Moore, 1994; Pine, 1996; Reiter, 1975). Este argumento etnográfico fue básico para justificar el desarrollo de los estudios antropológicos sobre las mujeres.

Durante los años 1970-1980, la crisis de la autoridad etnográfica que surge desde la antropología postmoderna tiene

también sus repercusiones en los estudios sobre las mujeres. Tomando como punto de partida el «punto de vista nativo», en distintas culturas no occidentales se concluye que el esquema dominación masculina/subordinación femenina, central en los estudios antropológicos de las mujeres y en las primeras formulaciones de los conceptos de sexo y género, reproducen sobre todo los esquemas occidentales de pensamiento que se imponen al funcionamiento de otras culturas (Strathern, 1980; Harris, 1980).

Estas consideraciones sobre la etnografía nos remiten a una cuestión central: la universalidad o no de la dominación masculina. Los distintos posicionamientos en relación con esta pregunta serán centrales para entender el surgimiento de los conceptos de sexo y género, sus posteriores revisiones así como las propuestas de su disolución sobre la base de su inadecuación para el estudio de las realidades sociales.

La mujer y las mujeres. Modelos de dominación y de subordinación

Los movimientos de liberación de las mujeres en los años 1960-1970 tuvieron una gran influencia en los estudios antropológicos y, en general, en las Ciencias Sociales. Esta influencia se concretó en una redefinición del objeto, en particular en la introducción de la clase social como categoría de estudio y en la transformación del objeto «mujer» como categoría única —la introducción de la mujer en las etnografías se hace en esta línea— en las mujeres en su pluralidad (Narotzki, 1995; Stolcke, 1996; Visweswaran, 1997).

A partir de 1970, el proyecto feminista de construir una Antropología de las Mujeres tiene como uno de sus objetivos principales aquello que ya habían iniciado los primeros estudios antropológicos sobre la mujer (Mead, 1970; Kaberry, 1939; Richards, 1956): llenar el vacío de estudios sobre el papel social de la mujer que se observaba en la literatura etnográfica y antropológica (Moore, 1994; Pine, 1996; Reiter, 1975).

En relación con la universalidad de la dominación masculina se abren, desde los inicios, dos líneas argumentativas cuyos desarrollos son aún centrales en los estudios antropológicos. Una de ellas cuestiona la universalidad de la dominación masculina. Los enfoques feministas-marxistas de los años 1970 y 1980, recuperando las teorías de Engels y Morgan, abordan la subordinación femenina como un proceso histórico relacionado con los cambios en las relaciones de producción, en particular ligado a la emergencia del capitalismo y de la propiedad privada. La posibilidad de sociedades igualitarias, la importancia de las relaciones de producción para explicar —y también para transformar— la condición de las mujeres en un contexto determinado, así como la centralidad de las relaciones interpersonales en la construcción de las relaciones de poder, son los puntos centrales de estos planteamientos (Narotzki, 1995; Pine, 1996; Rosaldo, 1974).

Desde el punto de vista antropológico, el interés de estos trabajos es el estudio de los términos de la dicotomía público/privado. El distanciamiento entre ambas esferas de la dicotomía, en particular a partir de la identificación de la mujer con su función reproductiva, se entiende como la base ideológica de la subordinación femenina (Yanagisako & Collier, 1987). De ahí el interés de estos trabajos por cuestionar esta dicotomía con estudios sobre la participación de la mujer en la esfera pública a partir de su implicación directa en los procesos de producción o a partir del estudio de las relaciones entre ambas esferas o, en otras palabras, de las proyecciones del poder doméstico individual de las mujeres a la esfera pública y de sus consecuencias (Del Valle, 1985; Friedl, 1987; Lamphere, 1974; Méndez, 1988; Narotzki, 1988; Salazar, 1998). El cuestionamiento de la dicotomía público/privado, la mayor participación de las mujeres en la esfera pública y su posible incidencia en la difuminación de las desigualdades sociales entre hombres y mujeres se sitúa con estos estudios en el centro del debate antropológico (Rosaldo & Lamphere, 1974).

La otra línea argumentativa en los estudios antropológicos sobre las mujeres asume la dominación masculina y se da como objetivo tanto el análisis de los mecanismos que hacen posible

esta dominación como las estrategias femeninas para subvertirla (Bourdieu, 1999; Héritier, 1996; Juliano, 1992, 1998; Reiter, 1974). Las mujeres son abordadas, en tanto que minoría social, como creadoras, desde la subordinación, de estrategias de transgresión/subversión social y de modelos alternativos de sociedad, en la mayoría de los casos silenciados y patologizados por la cultura dominante (Juliano, 1992; 1998; 1999).

En esta línea se sitúan también los trabajos sobre las formas lingüísticas femeninas. Estos trabajos, recuperando los planteamientos lacanianos sobre el lenguaje como sistema de significantes centrales en la construcción de la subjetividad (Moore, 1995:43) y los planteamientos de la lengua como elemento estructurado a la vez que estructurante de la diferencia sexual (Irigaray, 1992) o de la diferencia sexual y social (Buxó, 1987) exploran y reivindican distintas formas de expresión femeninas. El silencio y el chismorreo, ambas formas lingüísticas con connotaciones peyorativas e identificadas —de forma restrictiva— con las mujeres, son analizadas en términos de estrategias de comunicación, de creación de la memoria social y de las esferas de poder (Gal, 1991; García Muñoz, 1997; Harding, 1975). Estos estudios que tienen como objetivo, como plantea Susan Gal, «redescubrir las voces femeninas», se han interesado también por el análisis de la especificidad del lenguaje, y en este sentido del pensamiento, de las mujeres. Las formas lingüísticas femeninas, desde la perspectiva de estos estudios, representan toda una serie de respuestas originales a los procesos de cambio político, económico y tecnológico (Buxó, 1987; Warren & Bourque, 1991).

En esta misma línea presentan también un gran interés toda una serie de trabajos antropológicos que se centran en el análisis de los procesos rituales. El ritual, y más concretamente la función del ritual en la construcción de los procesos sociales, ha tenido distintos enfoques, dentro de la antropología, que se combinan en estos estudios. Por un lado, el ritual como ruptura momentánea del orden social que se produce con la finalidad última de restablecerlo y reforzarlo (Turner, 1988). Por otro lado, y de manera yuxtapuesta, el ritual como espacio social para la producción e integración de las rupturas, de las transfor-

maciones del orden social (Augé, 1994). Ambas líneas de análisis del ritual convergen en la consideración de la naturaleza expresiva del ritual, en su carácter simbólico, en su función al mismo tiempo expresiva y de construcción de la realidad social.

Los estudios realizados en Brasil sobre el rol de las mujeres en los cultos umbanda y candomblé muestran el ritual como el contexto en el cual las mujeres de las clases marginadas expresan y reformulan —en el sentido de que su participación en el ritual las sitúa en una nueva red social y de poder— su relación con lo masculino y con la sociedad en general (Boyer, 2000).

Son interesantes también los estudios, en distintos contextos culturales, de la posesión de los cuerpos de las mujeres por espíritus demoníacos o malignos y de los rituales asociados a estas posesiones consideradas socialmente patológicas. En India (Kakar, 1992), Sudán (Boddy, 1989), Turquía (Strasser, 1998) o Venezuela (Orobitg, 1999) se describen y analizan estas posesiones, por los momentos en los que se manifiestan en la vida de las mujeres, como una forma original de desafío y de crítica al poder masculino. Los rituales de exorcismo, formas de restablecer y de reforzar el orden masculino dominante, justificarían el análisis de las posesiones como un medio a través del cual las mujeres expresan de forma individual un sufrimiento colectivo (Strasser, 1998). La relación con la alteridad, o más concretamente, con los seres sobrenaturales que se manifiestan a través de los cuerpos femeninos, es lo que permite situar estas crisis de posesión en un ámbito de relaciones sociales más amplio y, en este sentido, abordarlas como creadoras de identidad. De esta manera, desde la perspectiva de las mujeres, se abre una vía de análisis de la posesión femenina distinta a la que se propone desde la etnopsiquiatría (De Martino, 2000).

Quiero subrayar la especificidad antropológica del término mujeres, central en los estudios que acabo de describir. Hablar de mujeres como objeto del análisis antropológico no es lo mismo que hablar de género. Esta equiparación entre mujer y género está en la base de las revisiones críticas al concepto de género o, en otras palabras, de su cuestionamiento como concepto analítico y político coherente. Para orientar estas críticas no debemos olvidar el contexto en el que surgen y se desarrollan

estos estudios sobre mujeres: un contexto social en el que las mujeres son aún en gran medida invisibles o sólo particularmente visibles si analizamos, por ejemplo, el tratamiento actual de las mujeres por los medios de comunicación.

Los medios de comunicación son, en nuestros días, los mediadores por excelencia en las relaciones sociales, sobre todo, como se propone desde las revisiones actuales del método y la teoría antropológicas para afrontar el estudio de los procesos de modernización, por su lugar central en la configuración de los imaginarios sociales (Augé, 1997) o de la imaginación cultural (Appadurai, 1996). Lo imaginario, la imaginación, se plantea desde estas distintas perspectivas antropológicas, tiene una influencia clave en los procesos sociales y culturales. Los cambios sociales van unidos a cambios en el imaginario, y estos cambios afectan también a la imaginación cultural sobre las mujeres (Mankekar, 1999).

«Generalitat y Gobierno financian un anuncio sexista para promocionar el turismo»; «Poca presencia de las mujeres en la prensa». Son dos titulares de prensa que reproducen la opinión del Observatori de Dones als Mitjans de Comunicació *(La Vanguardia,* 26/II/2003). Estos titulares sintetizan muy bien lo que puede calificarse como el imaginario sobre las mujeres que se reproduce en los medios de comunicación. Los datos que puedo presentar a este respecto, si bien no son exhaustivos, son interesantes para entender la implicación política de los estudios antropológicos sobre mujeres.

En 1999, como ejercicio para un curso de licenciatura sobre la Antropología del Género, propuse un análisis del tratamiento de las mujeres en la prensa escrita. El trabajo tenía como objetivo contrastar, en nuestro contexto social inmediato, algunas de las teorías que se proponen desde los estudios de género. Los distintos trabajos que los estudiantes presentaron en el curso coincidieron en sus conclusiones.

Las mujeres aparecemos en la prensa como reproductoras —las noticias sobre la situación demográfica del país y el lugar central que tienen en él las mujeres reaparecen año tras año ilustrando los discursos políticos en el día Internacional de la Mujer—, aparecemos también como realizadoras del

trabajo doméstico —aunque sea en artículos que insisten en la importancia de este trabajo en el ámbito privado y en la necesidad de un reconocimiento institucional del trabajo del ama de casa—, aparecemos también como víctimas —las noticias sobre velos, lapidaciones e inmolaciones de mujeres en países no occidentales o la violencia doméstica en occidente— y finalmente se muestra la figura de la mujer ejemplar y excepcional, aquella que ha logrado un reconocimiento en el campo político, literario o artístico.

Reproductora, trabajadora doméstica, víctima y excepcionalmente política, artista o escritora: tal es la construcción estereotipada y simple de la mujer en la prensa escrita. Sobre este punto, los planteamientos de Pierre Bourdieu en su libro sobre la dominación masculina adquieren todo su sentido cuando expone que, aunque muchas cosas hayan cambiado para las mujeres, prevalece un orden simbólico dominado por el principio masculino. Ésta es la razón, plantea Bourdieu, que explica por qué las cosas no cambian tan profundamente o tan rápidamente, por qué los cambios en la condición social de las mujeres son sobre todo aparentes (Bourdieu, 1998).

Sin embargo, a la luz de los estudios antropológicos sobre mujeres que acabo de describir, la crítica al concepto de violencia simbólica por parte de la teoría y del movimiento feminista adquiere también todo su sentido. El concepto de violencia simbólica, tal como lo define el mismo Bourdieu, contiene la idea de que el dominador y el dominado son cómplices, aunque se trate de una complicidad inconsciente, sobre todo por parte de las dominadas, en el proceso de dominación y subordinación (Bourdieu, 1998). Pero ni las antropólogas feministas ni las mujeres que describen en sus trabajos responden a esta dinámica propuesta por el sociólogo francés.

Para terminar este punto, sintetizando, es importante subrayar que los trabajos antropológicos sobre mujeres tienen como motor central su visibilización, en particular otra visibilización. En estos trabajos la visualización de las mujeres se persigue siguiendo dos vías complementarias. Por un lado, haciendo visibles los mecanismos de la subordinación (Buxó, 1978; Méndez, 1988). Por otro, haciendo visibles las capacidades de las

mujeres para generar propuestas sociales alternativas y constituyéndolas como nuevos actores sociales a considerar por parte de los estudios antropológicos (Juliano, 1992; 1998).

Del binomio sexo/género al género/sexo como sistemas simbólicos. Construir y desconstruir la diferencia

Para analizar el sentido de la introducción en los estudios etnográficos y antropológicos del concepto de género, a partir de 1980, una referencia interesante es el texto de Sherry Ortner, «Is Female to Male as Nature is to Culture?» (Ortner, 1974). En la misma compilación de M. Rosaldo y Lamphere, *Woman, Culture and Society* (1974), en la que se analizaba la dicotomía público/privado como el fundamento de la dominación masculina, el artículo de Ortner introduce la oposición cultura/naturaleza como fundamento ideológico de toda esta serie de dicotomías connotadas que se asocian, para definirla y justificarla, a la polaridad hombre/mujer. La asociación de los pares de opuestos hombre/mujer y cultura/naturaleza, plantea Ortner, se basa en la identificación de la mujer con sus funciones reproductivas. Se trata, pues, concluye la antropóloga, de construcciones sociales. Y en particular, concretarán las autoras de una posterior compilación, *Nature, Culture and Gender* (Strathern & MacCormack 1980), se trata de construcciones sociales específicas del pensamiento occidental.

Ni todas las culturas representan la diferencia de la misma manera, ni en todos los contextos culturales se da a la diferencia sexual el mismo lugar en tanto categoría cognitiva de referencia para la ordenación de la realidad social (Mead, 1970; Pine, 1996).

El concepto de género surge paralelo a esta mirada construccionista de lo masculino y de lo femenino. Para esta mirada, el género se plantea como un concepto ideal para hablar sobre la diferencia sin asumir la universalidad de la dominación masculina y desconstruyendo, para cuestionar su uso para el análisis antropológico, las dicotomías del pensamiento occidental que

fundamentaban la explicación de la diferencia. En otras palabras, para la mirada construccionista el concepto de género permite cuestionar las bases biológicas de la diferencia sexual, en particular, la dicotomía cultura/naturaleza y el esquema de dominación/subordinación que se le asocia (Pine, 1996).

Es sobre todo a partir de la comparación transcultural que surge no sólo la distinción entre sexo y género, sino la definición del género como sistema simbólico. Esta definición del género como sistema simbólico insiste en la necesidad de dar cuenta no sólo de las relaciones que establecen entre ellos los distintos elementos del sistema de género, entre ellos los ideales culturales de hombre y mujer, sino también las relaciones entre el sistema de género y otros sistemas sociales —parentesco, naturaleza, producción, sexualidad, religión, etc.

En la citada compilación, *Nature, Culture and Gender* (Strathern & MacCormak, 1980), el tratamiento antropológico del género como sistema simbólico adquiere todo su sentido. Sobre todo cuando se especifica que las dicotomías naturaleza/cultura y mujer/hombre que se le asocian surgen en un momento muy específico de la historia de Occidente. En concreto, establecen distintas autoras, se trata de dicotomías que se consolidan en Europa en el siglo XVIII a través de filósofos como Rousseau (Bloch & Bloch, 1980; Jordanova, 1980; Pine, 1996).

Estas categorizaciones dicotómicas, concreta Françoise Héritier, tienen sus antecedentes en la filosofía y la medicina griegas de Aristóteles, Anaximandro e Hipócrates. Dentro del pensamiento griego el equilibrio del cuerpo, al igual que el equilibrio del mundo, se fundamenta en una armoniosa mezcla de contrarios: caliente/frío, seco/húmedo, masculinidad/feminidad. A cada una de estas categorías se asocian valores positivos y negativos que varían según los contextos. Se trata de un sistema, mantiene esta antropóloga, que perdura hasta hoy, que perpetúa las diferencias entre hombres y mujeres como una diferencia natural que está anclada ideológicamente en una idea cultural sobre el funcionamiento de los cuerpos y de las relaciones entre los cuerpos (Héritier, 1996: 220; 1994: 298).

El concepto de género para el estudio de lo masculino y de lo femenino surge teniendo en cuenta esta complejidad de los

sistemas de pensamiento, occidentales y no-occidentales, y de la interrelación entre sistemas de pensamiento e instituciones sociales. Estos planeamientos, como ya he expuesto al inicio de este subapartado, son los que llevan a estas autoras a abordar lo masculino y lo femenino, a través del concepto de género, como un sistema simbólico.

En este punto, plantea Frances Pine en su excelente síntesis de los orígenes y del devenir del concepto de género, los estudios etnográficos de Olivia Harris entre los grupos agricultores Laymi de los Andes bolivianos y los de Marilyn Strathern entre los pueblos del Monte Hagen en Papúa-Nueva Guinea presentan toda una serie de datos interesantes (Harris, 1980; Pine, 1996; Strathern, 1980). En ambos trabajos se muestra cómo en estas sociedades lo masculino y lo femenino no se experimentan como categorías dicotómicas ni tampoco como categorías esenciales. Harris y Strathern constatan cómo en ambas sociedades existe una distinción estructural central entre lo salvaje y lo doméstico que, en los Andes bolivianos y en Papúa-Nueva Guinea, no están insertos en un esquema relacional de dominación/subordinación. En los dos contextos, lo masculino y lo femenino están representados simbólicamente en cada uno de los ámbitos, el salvaje y el doméstico. En el caso de los pueblos Hagen lo masculino y lo femenino se asocian indistintamente con lo salvaje y lo doméstico dependiendo del contexto. Y no sólo esto, concreta Strathern, a través de la acción las categorías de lo masculino y lo femenino traspasan sus barreras ideales (Strathern, 1980).

Si nos situamos en el contexto cultural Laymi analizado por Olivia Harris, tanto los hombres como las mujeres están implicados en los procesos de producción o, en otras palabras, de domesticación de lo salvaje. Ambos, hombres y mujeres, describe Harris, son considerados no-domesticados antes de casarse, por lo que tanto el cortejo como las relaciones sexuales tienen lugar fuera de la casa. Aún en el contexto Laymi los niños/niñas sólo son vistos como domesticados cuando empiezan a hablar (Harris, 1980).

Estos trabajos introducen datos interesantes para concretar el concepto de género, en particular, su carácter plástico y rela-

cional así como la necesidad de abordar el género dentro de un orden simbólico que pone en relación lo masculino y lo femenino con la edad, la generación, el parentesco y la naturaleza.

El estudio del género a partir de su interrelación con otros sistemas simbólicos, específicamente con el sistema de parentesco y, a partir de aquí, la consideración del género y del parentesco como sistemas simbólicos en constante redefinición dentro de los procesos históricos de las relaciones sociales de poder, consolidan el lugar del concepto de género en el análisis antropológico (Collier & Yanagisako, 1987; Ortner, 1981; Rubin, 1975). Por otra parte, planteamientos como los de Strathern justifican la formulación del género, lo masculino y lo femenino, como construcciones sociales que no son ni preculturales, ni inmutables, ni impermeables la una a la otra (Strathern, 1988). En este punto, las implicaciones políticas del concepto de género son importantes.

Sin embargo, el concepto de género —y éste es uno de los puntos básicos de la revisión crítica del concepto desde la antropología— se fundamenta en una nueva dicotomía, la que opone el sexo al género, cuando caracteriza al sexo como aquello relacionado con lo biológico y el género como aquello que tiene que ver únicamente con lo social. A partir de la crítica a esta dicotomía se impulsa, aunque sea de forma programática, toda una serie de trabajos que proponen una mirada constructivista sobre el sexo (Mathieu, 2000). El análisis del sexo como construcción social tiene sus antecedentes en los estudios de género pero, al mismo tiempo, estos estudios introducirán una visión crítica sobre el concepto de género.

Por un lado, estos estudios sobre la construcción social del sexo dan cuenta de la superposición entre sexo y género, cuestionan la distinción entre uno y otro concepto que surgió en los años 1980. ¿El sexo no es también una relación social? (Bidet-Mordrel & Bidet, 2001; Oakley, 1977; Strathern, 1988) ¿Son necesarios los conceptos de sexo y género?, se pregunta Henrietta Moore en el libro *A passion for difference* (Moore, 1994). Se trata de cuestiones que surgen con fuerza en la antropología sobre todo a finales de los años 1980 y durante los años 1990 (Moore, 1994; Yanagisako & Collier, 1987). Por otro lado, los

estudios que se aproximan al sexo como construcción social, en particular ciertas etnografías, dan cuenta de sociedades en donde el dimorfismo sexual humano se traduce en el reconocimiento de más de dos sexos y de más de dos géneros.

El estudio de Cecilia Busby sobre género y cuerpo en el Sur de la India es un buen ejemplo de la visión crítica que las investigaciones etnográficas arrojan sobre la oposición analítica entre sexo y género. En India, describe Busby, concretamente en Kerala, las sustancias corporales —el semen, la sangre y la leche materna— son marcas de género, son el referente para la construcción de lo masculino y de lo femenino. Pero no sólo esto, las sustancias corporales, las marcas del género, determinan las relaciones de las mujeres con sus hijas y de los hombres con sus hijos que devienen, unas y otras, afirma Busby, relaciones de género. Las relaciones de parentesco son relaciones de género.

Así se entiende la lógica del sistema de parentesco en Kerala, denominado dravidiano, en el que se tienen actitudes y obligaciones distintas con los hijos de la hermana de la madre y de los hermanos del padre, que son considerados como hermanos, mientras que a los hijos de los hermanos de la madre y de las hermanas del padre se les considera como primos.

La importancia de las sustancias corporales en la configuración del género y de éste en la organización de las relaciones de parentesco, y de otros ámbitos de la vida como el de la organización de la subsistencia, se hace evidente en esta zona de la India, concluye Busby, si tenemos en cuenta otra figura social, los *hijra,* que son definidos por los otros géneros en negativo. Los *hijra* no son ni hombres ni mujeres, se les excluye de las actividades masculinas y de las femeninas. Sin embargo, tienen un ámbito específico, el ámbito ritual, en donde su rol es muy importante porque su comunicación directa con los dioses les otorga poderes especiales para favorecer la fertilidad. Los *hijra* son un tercer sexo porque fisiológicamente nacen hermafroditas, o se trata de mujeres que no han tenido la menstruación u hombres que siguen un proceso de iniciación y un ritual de castración a los veinte años. Sobre todo, precisa Busby, se insta a los homosexuales, porque no utilizan sus potencialidades reproductivas, a convertirse en *hijra* (Busby, 1997).

El estudio de Busby ejemplifica la superposición del sexo y del género desde una perspectiva que analiza el sexo como construcción social. En esta misma línea, los trabajos etnográficos de Françoise Héritier entre los Samo (1984), los de Maurice Godelier entre los Baruya de Nueva Guinea (1982), la etnografía de Valentine E. Daniel entre los Tamil (1987), la etnografía de Paloma Gay y Blasco entre los Gitanos de Jarana (1997) o mi propia etnografía sobre el grupo indígena Pumé de los Llanos del sudoeste de Venezuela (Orobitg, 1999), dan cuenta de esta identificación entre sexo y género, así como de la necesidad de abordar también el sexo como sistema simbólico que expresa, re-produce y justifica la jerarquía de las relaciones sociales.

En este punto la perspectiva construccionista y la perspectiva esencialista en el análisis antropológico coinciden en definir el sexo como una categoría universal en la construcción y justificación de las relaciones sociales de poder. Sin embargo, surge un debate a partir de estos estudios sobre el sentido de las relaciones entre el sexo y el género. El género traduce el sexo. El género puede ser símbolo del sexo, y viceversa (Mathieu, 2000).

Uno de los referentes comunes para la lectura sintética de estas relaciones, aparentemente contradictorias, entre las categorías sociales de sexo y género, es el trabajo de Michel Foucault cuando plantea que el sexo es más un efecto que un origen (Foucault, 1984). En realidad, estas divergencias antropológicas en la definición de las relaciones entre el sexo y el género, más que arrojar confusión en la definición de los conceptos, los precisan.

A la luz de las distintas revisiones críticas que acabo de presentar, los conceptos de sexo y género se precisan dentro del análisis antropológico incidiendo en el aspecto relacional de la experiencia. Para sintetizar, la relación adquiere un lugar importante en las definiciones actuales del sexo y del género al menos en dos niveles.

Por un lado, la relación entre el sexo biológico y el género. Por otro, la relación como el elemento central en la construcción de las categorías sociales del sexo y del género que dejan de ser consideradas en estos estudios como categorías esenciales e inmutables.

El sexo y el género no son categorías predefinidas más allá de que una, el sexo, refiere a la construcción social del sexo biológico, macho y hembra, y la otra, el género, a la construcción social al menos de lo masculino y lo femenino. El género no puede entenderse sin el sexo: la categorización social de la biología influye en la construcción social del género. El sexo no se entiende sin el género: las categorías sociales de género influyen en la construcción de las categorías biológicas. Sexo y género son incomprensibles fuera del contexto de las relaciones que establecen con otros sistemas simbólicos: la construcción de las categorías de sexo y de género está sujeta a las variaciones de las relaciones de poder —de la dominación a la trasgresión y al consenso— que organizan y justifican el conjunto de sistemas simbólicos de una sociedad.

La originalidad de este planteamiento relacional es la propuesta de construir las categorías antropológicas de sexo y de género teniendo en cuenta el conjunto de relaciones sociales que las antropólogas vamos descubriendo en la realidad. Esta aproximación relacional al sexo y al género deja de lado las dicotomías y el modelo único de la dominación/subordinación que se traducen, políticamente, en una discriminación, aunque sea positiva, de la mujer y de lo femenino.

Conclusiones: Cuerpos y Personas

El objeto de este trabajo ha sido presentar el concepto de género, y el de sexo que analíticamente se le asocia, sus definiciones y sus revisiones, dentro de un proceso, al mismo tiempo político e intelectual. Se trata de un proceso que continúa abierto. Los estudios antropológicos sobre mujeres y sobre género dan cuenta, más explícitamente que los estudios antropológicos en otros campos, de las relaciones entre cambios sociopolíticos y redefinición de los conceptos teóricos, entre proyectos ideológicos y propuestas de análisis antropológico. En este punto las conclusiones sobre el lugar de los conceptos de sexo y género en el análisis antropológico sólo pueden ser abiertas.

Cuerpo y persona, los dos conceptos que he introducido en el título de estas conclusiones, son indisociables hoy de la definición de los conceptos de sexo y género y de las relaciones entre ambos conceptos. El concepto antropológico de cuerpo refiere a la sexualidad e introduce el lugar de las relaciones entre los cuerpos en los procesos de construcción social de las relaciones de poder (Bordo, 1989; Méndez, 1998). El concepto de persona refiere a la subjetividad y a la *agency* ineludibles hoy en los estudios de género (Ortner & Whitehead, 1981). Género, sexo, cuerpo, persona, sexualidad, subjetividad y *agency* son conceptos que se han puesto en relación progresivamente en los estudios antropológicos.

Podríamos retomar todos los estudios etnográficos citados en este trabajo para dar cuenta de esta nueva composición conceptual de los estudios sobre género. Los estudios etnográficos sobre los Samo, los Pumé, los campesinos Tamil, los Gitanos o sobre los filósofos y médicos de la Grecia clásica mostraban cómo lo masculino y lo femenino, como categorías de género, se justificaban y se construían a partir de unas determinadas representaciones del cuerpo, de los fluidos y de los tejidos corporales. Estos ejemplos, y los estudios sobre los Laymi bolivianos y los pueblos del Monte Hagen, mostraban también cómo ciertos principios o valores sociales se justifican y adquieren todo su sentido a través de estas representaciones del cuerpo, de los fluidos y de las relaciones entre los cuerpos.

La idea central es que la representación del cuerpo, de lo natural, no es ni universal ni inmutable. La naturaleza deja de ser algo inmutable, se convierte en un símbolo que en cada contexto particular refiere y da sentido a las relaciones entre las personas. Como la cultura y las identidades, las representaciones del cuerpo están en constante redefinición por la interrelación constante entre la naturaleza y la cultura, entre la biología y la sociedad. Por otro lado, si retomamos los trabajos citados en la descripción de los estudios antropológicos sobre las mujeres, los conceptos de subjetividad —y también de intersubjetividad— y de *agency* son centrales para analizar en su complejidad las relaciones de poder de las que lo masculino y lo femenino son las metáforas.

Los nuevos conceptos antropológicos asociados a los de sexo y género, al igual que ellos, inciden en la construcción social de las categorías con el objetivo de desconstruir el esquema ideológico patriarcal —dicotomías connotadas y modelo de dominación/subordinación— que justifica las jerarquías sociales de poder y que se proyecta, sin un sentido crítico, a los análisis antropológicos.

La definición de los conceptos de sexo y de género debe situarse dentro de un proceso abierto a las dinámicas históricas, sociales y culturales. El carácter relacional y simbólico de estos conceptos, su asociación con otros conceptos —cuerpo, sexualidad, persona, subjetividad, *agency*— los convierten en instrumentos ideales para el análisis de los nuevos objetos antropológicos —por ejemplo, las nuevas tecnologías reproductivas— desde las nuevas miradas.

Bibliografía

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization,* University of Minnesota Press, 1996.

Ardener, Shirley (ed.), *Persons and Powers of Women in Diverse Cultures,* Oxford, Berg, 1992.

Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos,* Barcelona, Gedisa, 1996 [1994].

Augé, Marc, *La guerra de los sueños,* Barcelona, Gedisa, 1997.

Bandres, Stanley H., *Metáforas de la masculinidad: sexo y status en el folklore andaluz,* Madrid, Taurus, 1991.

Bidet-Mordrel, A., y J. Bidet, «Les rapports de sexe comme des rapports sociaux», *Actuel Marx,* 30, 2001.

Bloch, M., y J. H. Bloch, «Women and the Dialectics of Nature in Eigteenth-Century French Tought», en M. Strathern y C. P. MacCormack (eds.), *Nature, Culture and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

Boddy, Janice, *Women, Men and Zar Cult in Nothern Sudan,* Madison, The University of Wisconsin Press, 1989.

Bordo, Susan, «The body and the reproduction of feminity: A feminist appropriation of Foucault», en Alison Jaggar y Susan Bordo (eds.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Reconstructions of Being and Knowing,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

BORDO, Susan y JAGGAR, Alison (eds.), *Gender/Body/Knowledge: Feminist Constructions of Being and Knowing,* New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine,* París, Éditions du Seuil, 1998 [trad. esp.: *La dominación masculina,* Barcelona, Anagrama, 2000].

BOYER, Véronique, *Femmes et cultes de possession au Brésil: les compagnons invisibles,* París, L'Harmattan, 2000.

BUSBY, Cecilia, «Permeable and partible persons: analysis of gender and body in South India and Melanesia», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 3, 1997, págs. 261-278.

BUTLER, Judith, *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity,* Londres, Nueva York, Routledge, 1990 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* México, Paidós, 2001].

COLLIER, J., y S. J. YANAGISASKO, *Gender and Kinship: Essays Toward an Unified Analysis*, Standford, Standford University Press, 1987.

DANIEL, Valentine E., *Fluid Sings. Being a Person the Tamil Way,* Berkeley, University of California Press, 1987 [1984].

DE MARTINO, Ernesto, *La Tierra del remordimiento,* Barcelona, Bellaterra, 2000 [1994].

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la Sexualité,* París, Gallimard (Bibliothèque des Histoires), 1984 [trad. esp.: *Historia de la Sexualidad,* Madrid, Siglo XXI].

FRIEDL, E., «The Position of Women: Appearance and Reality», en J. Dubish (ed.), *Gender and Power in Rural Greece,* Princeton, Princeton University Press, 1987.

FRIGOLÉ, Joan, *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador,* Barcelona, Muchnick, 1998.

FUSS, Diana, *En essència: feminisme, naturalesa i diferència,* Vic, Eumo Editorial, 1999 [1989].

GAL, Susan, «Between Speech and Silence. The Problematics of Research on Language and Gender», en Micaela di Leonardo (ed.), *Gender at the crossroads of knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era,* Berkeley, University of California Press, 1991.

GARCÍA MUÑOZ, Adelina, *La memoria, la mirada y la palabra. Chismorreo y los límites de la comunidad,* Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona (Estudis d'Antropologia Social i Cultural, 1), 1997.

GAY Y BLASCO, Paloma, «A different body? Desire and virginitiy among Gitanos», *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 3, 1997.
GODELIER, Maurice, *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée,* París, Fayard, 1982.
HARAWAY, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1991 (Feminismos, 28).
HARDING, Susan, «Women and Words in a Spanish Village», en Rayna Reiter (ed.), *Towards an Anthropology of Women,* Nueva York, Londres, Monthly Review Press, 1975, págs. 283-309.
HARRIS, Olivia, «The Power of Signs: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes», en M. Strathern y C. P. MacCormack (ed.), *Nature, Culture and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
— «The Power of Sings: Gender, Culture and the Wild in the Bolivian Andes», en M. Strathern y C. P. MacCormack (eds.), *Nature, Culture and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
HÉRITIER, Françoise, «Stérilité, aridité, sécheresse: quelques invariants de la pensée symbolique», en M. Augé y Cl. Herzlich (eds.), *Le Sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie,* París, Éditions des Archives Contemporains, 1984.
— *Les deux soeurs et leur mère,* París, Odile Jacob, 1994.
— *Masculin/Féminin. La pensée de la différence,* París, Odile Jacob, 1996 [trad. esp.: *Masculino/Femenino,* Barcelona, Ariel, 1997].
IRIGARAY, Luce, *Yo, tu, nosotras,* Madrid, Cátedra, 1992 (Feminismos, 7).
JORDANOVA, L. J., «Natural Facts: A Historical Perspective on Science and Sexuality», en M. Strathern y C. P. MacCormack (eds.), *Nature, Culture and Gender,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos,* Madrid, Horas y horas, 1992 (Cuadernos inacabados, 11).
— *Las que saben. Subculturas de mujeres,* Madrid, horas y horas, 1998 (Cuadernos inacabados, 27).
— *La causa saharaui y las mujeres. «Siempre hemos sido muy libres»,* Barcelona, Icaria, 1999 (Más madera, 16).
KABERRY, Philis M., *Aboriginal Woman,* Nueva York, Routledge, 1939 (citado por: Nartozki, 1995; Stolcke, 1996, Visweswaran, 1997).

KAKAR, Sudhir, *Shamans, Mystics and Doctors. A Phsychological Inquiry into India and its Healing Traditions,* Delhi, Oxford University Press, 1992 [1982].
LAMPHERE, L., «Strategies, Cooperation and Conflict among Women in Domestic Groups», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society,* Standford, Standford University Press, 1974.
LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud,* Madrid, Cátedra, 1994 (Feminismos, 20).
LERNER, Susana (ed.), *Varones, sexualidad y reproducción,* México, Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y Desarrollo Urbano, Sociedad Mexicana de Demografía, 1998.
LOIZOS, P., y PAPATAXIARCHIS, E. (eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece,* Princeton, Princenton University Press, 1991.
MANKEKAR, Purnima, *Screening Culture, Viewing Politics. An Ethnography of Television, Womanhood and Nation in Postcolonial India,* Durham, Londres, Duke University Press, 1999.
MARTIN, Emily, *The Woman in the Body,* Milton Keynes, Open University Press, 1987.
MATHIEU, Nicole-Claude, «Études Féministes et Anthropologie», en P. Bonte y M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'Ethnologie et de l'Anthropologie,* París, PUF, 1991.
— «Sexe et Genre», en Helena Hipata (ed.), *Dictionnaire critique du féminisme,* París, PUF, 2000.
MEAD, Margaret, *Male and Female: a study of sexes in a changing world,* Harmondsworth, Penguin Books, 1970 [1930] [trad. esp.: *Masculino y femenino,* Madrid, Minerva, 1984].
MÉNDEZ, Lourdes, *Os Laberintos do Corpo,* Vigo, Edicions A Nosa Terra, 1998.
MOORE, Henrietta L., *Antropología y Feminismo,* Madrid, Cátedra, 1991 (Feminismos, 3).
— «The division between sex, gender, and sexual difference», en *A Passion for Difference,* Cambridge, Polity Press, 1994, págs. 8-27.
MOSSE, George L., *L'image de l'homme. L'invention de la virilité moderne,* París, Éditions Abbeville, 1996.
MOZO, Carmen, «La Antropología de los Géneros en el estado español», *Memoria de Titularidad. Antropología del Género,* Universidad de Sevilla, 2002, págs. 98-115 (mecanografiado).
NAROTZKI, Susana, *Trabajar en familia: mujeres, hogares y lugares,* Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1988.

— *Mujer, Mujeres, Género. Una aproximación al estudio de la mujer en las Ciencias Sociales,* Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
OAKLEY, Ann, *La mujer discriminada,* Madrid, Editorial Debate, 1977.
OROBITG, Gemma, «El cuerpo como lenguaje. La posesión como lenguaje del género entre los Pumé de los Llanos de Apure (Venezuela)», en Mari Luz Esteban y Carmen Díez (eds.), *Antropología feminista: desafíos teóricos y metodológicos,* Donostia, *Revista Ankulegui,* número especial, 1999, págs. 71-82.
— «Soñar con el cuerpo, el cuerpo soñado. Sexualidad y procreación entre los pumé desde la perspectiva de las nuevas tecnologías reproductivas», *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer,* volumen 4 (10-11), Caracas, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad Central de Venezuela, 1999.
ORTNER, Sherry, «Is Female to Male as Nature is to Culture?», en M. Rosaldo y L. Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society,* Standford, Standford University Press, 1974.
— «Gender and Sexuality in Hierarchical Societies: The Case of Polynesia and Some Comparative Implications», en Sh. Ortner y H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
PINE, Frances, «Gender», en A. Barnard y J. Spencer, *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology,* Londres, Nueva York, Routledge, 1996, págs. 253-262.
REITER, Rayna R. (ed.), *Towards an Anthropology of Women,* Nueva York, Londres, Monthly Review Press, 1975.
RICHARDS, Audrey, *Chisungu: A Girl's Initiation Ceremony Among the Bemba of Northern Rhodesia,* Londres, Faber & Faber, 1956 (citado por: Nartozki, 1995; Stolcke, 1996; Visweswaran, 1997).
ROSALDO, M., y LAMPHERE, L. (ed.), *Woman, Culture and Society,* Standford, Standfors University Press, 1974.
RUBIN, Gayle, «The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex», en R. Reiter (1975), *Towards an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975.
SALAZAR, Carles, «The Domestic Sphere in Rural Ireland: Reflections on a Personal Experience», *Europaea,* vol. IV (1), 1998.
STOLCKE, Verena, *Sexualidad y racismo en la Cuba colonial,* Madrid, Alianza, 1992.
— «De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropología?», en Joan Bestard (ed.), *Después de Malinowski, VI Congreso de Antropología,* Tenerife, 1993.

— «Antropología del Género: el cómo y por qué de las mujeres», en J. Prat y A. Martínez (eds.), *Ensayos de Antropología Cultural. Homenaje a Claudio Esteva-Fabregat,* Barcelona, Ariel, 1996.

STRASSER, Sabine, «Ambiguïté de l'impureté: corps de femme, moments critiques de la vie et possession par les esprits dans un village de la côte est de la Mer Noire en Turquie», en M. Godelier y M. Panoff (eds.), *Le corps humain. Supplicié, possédé, cannibalisé,* París, Éditions des Archives Contemporains, 1998.

STRATHERN, M., y MACCORMACK, C. P. (eds.), *Nature, Culture and Gender;* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

STRATHERN, Marilyn, «No Nature, No Culture: The Hagen Case», en M. Strathern y C. P. MacCormack (eds.), *Nature, Culture and Gender;* Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

— «Self-interest and Social Good: Some Implications of Hagen Gender Imagery», en S. B. Ortner y H. Whitehead (eds.), *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

— *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia,* Berkeley, University of California Press, 1988.

TALPADE MOHANTY, Chandra, «Encuentros feministas: situar la política de la experiencia», en Michèle Barett y Anne Phillips (eds.), *Desestabilizar la teoría. Debates feministas contemporáneos,* México, Paidós/UNAM/PUEG, 1987, págs. 89-106.

TURNER, Víctor, *El proceso ritual. Estructura y antiestructura,* Madrid, Taurus, 1988 [1969].

VALDÉS, Teresa, y OLAVARRÍA, José (eds.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina,* Santiago de Chile, FLACSO (Serie libros FLACSO), 1998.

VALLE, Teresa del, *Mujer vasca: imágenes y realidades,* Barcelona, Anthropos, 1985.

VISWESWARAN, Kamala, «Histories of Feminist Ethnography», *Annual Review of Anthropology,* 26, 1997, págs. 591-621.

WARREN, Kay B., y BOURQUE, Susan C., «Women, Technology, and International Development Ideologies. Analizing Voices», en Micaela di Leonardo (ed.), *Gender at the Crossroads of Knowledge,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, págs. 278-311.

YANAGISAKO, Sylvia, y COLLIER, Jean, «Toward an unified analysis of gender and kinship», en *Gender and Kinship,* Standford, Standford University Press, 1987.

Capítulo 8

El clamor de las diferencias: mujeres, género y literatura

Esther Sánchez-Pardo

En las tres últimas décadas hemos asistido a una expansión extraordinaria del ámbito de acción de los Estudios Literarios. Con frecuencia ha ido asociada a iniciativas metodológicas o interpretativas tales como la desconstrucción, el neohistoricismo, los estudios culturales, la crítica en torno a la etnia, raza, género y sexualidad, así como a la vertiginosa formación del área de los estudios postcoloniales. Esta expansión sin precedentes lleva a una nueva configuración del objeto de estudio literario y a una auténtica revolución en el tipo de preguntas que dirigimos a los textos. Al tiempo que los paradigmas nacionales y temporales a los que tradicionalmente ha estado sujeto el estudio de la literatura se van desdibujando, se reconstituyen en torno a otras cuestiones, como historias sociopolíticas de dominación, opresión y oposición. Todos estos desarrollos han modificado (o al menos influido profundamente en) las implicaciones de esta tarea desde el punto de vista intelectual, emocional y moral. Esto queda de manifiesto en un amplio espectro de textos que atraviesan las fronteras nacionales y que con frecuencia

vinculan lo literario con lo filosófico, psicológico, religioso, político, económico, legal, y también con otros medios como las artes visuales, la música, la danza, el cine o la fotografía.

Los estudios literarios se han situado progresivamente en redes de significado cada vez más amplias, en lo que respecta a lo contemporáneo y también en lo que se refiere al estudio del pasado. Esto, no obstante, no tiene por qué sorprendernos, pues la literatura comparada, por ejemplo, desde sus comienzos se planteó como una disciplina que debía dar cuenta del «tráfico de la representación» entre fronteras nacionales, culturales, genéricas y hasta, con menos frecuencia, históricas.

Paralelamente, en torno al fin de siglo ha aflorado de manera especialmente aguda una serie de cuestiones sobre el futuro de los estudios sobre la mujer (Women's Studies) en la universidad. El hecho de que este área de conocimiento se haya institucionalizado como disciplina interfase (con programas, publicaciones científicas y acreditaciones académicas) no significa que en muchas ocasiones su status académico no se encuentre muy en precario.

En los EE. UU. las críticas a la «política de la identidad»[1], que sostiene los estudios sobre la mujer, se han dejado oír a lo largo de un amplio espectro político. Internamente, las críticas a la política de la identidad han dejado grietas en lo que antes parecía ser un programa común cuya finalidad era cambiar los términos de producción del conocimiento en las universidades y de la representación de las mujeres en las diferentes esferas que ocupan en la sociedad.

[1] Nos referimos a la noción de «identity politics». Para entender mejor sus implicaciones, véase Diana Fuss, *Essentially Speaking. Feminism, Nature and Difference,* N. Y., Routledge, 1989. Fuss dedica especial atención a esta cuestión en el terreno de los estudios gay y lesbianos en el capítulo 6 «Lesbian and Gay Theory: The Question of Identity Politics». Fuss lo define así: «el término "política de la identidad" se refiere a la tendencia a basar la política en un sentido de la identidad personal —como gay, judío, negro, mujer... Los gay y las lesbianas la han suscrito como base teórica sobre la cual construir una comunidad política cohesionada y visible» (1989, 97). Esta traducción y las siguientes incluidas en este ensayo son mías, a no ser que se indique lo contrario.

La problematización de la identidad emprendida por el postestructuralismo aboga por prácticas críticas desde una perspectiva más fluida y flexible que no considere las diferencias de sexo o género como un *a priori* algo prefijado, primigenio, un supuesto que ha de entenderse de manera aislada. Incluso el privilegio provisional del término género es sospechoso, pues Susan S. Friedman ha señalado que «el género es uno más entre los múltiples ejes de la identidad» (1996, 32). Hoy por hoy, la disciplina de los estudios sobre la mujer en su conjunto está en crisis, y la pérdida de certidumbres conlleva un estado de esencial indeterminación frente al futuro. La nueva teoría en el terreno de los «Estudios en torno a la Identidad» merece, pues, la máxima atención.

En EE. UU. la acción afirmativa, principal condición de posibilidad para el crecimiento y la implementación de estos estudios, está siendo atacada y desmantelada. El discurso del individualismo radical intenta deslegitimar los esfuerzos antidiscriminatorios que, desde su óptica, constriñen la libertad del individuo confinándolo a un grupo de pertenencia. Cuando parece que el discurso en torno a las «preferencias raciales» es el blanco fundamental de los que levantan su voz contra la acción afirmativa, surge también de manera automática la cuestión de las mujeres: ¿qué medidas se pueden tomar para acabar con la discriminación femenina? ¿Hasta qué punto las mujeres constituyen un grupo con necesidades e intereses que aún requiere protección? ¿Se puede afirmar que el creciente número de mujeres en las aulas universitarias significa que hay una situación de igualdad ya instituida? ¿Se han integrado de tal manera las mujeres en la educación superior que han superado con creces el proyecto inicial de los Estudios sobre la Mujer? O, por el contrario, ¿son estos estudios la única garantía de que se mantengan cualesquiera de las mejoras que ya se han producido? ¿Son los estudios sobre la mujer y su ámbito de acción —a caballo entre la teoría y la política— que se institucionalizaron en los años setenta y ochenta todavía efectivos para garantizar tal fin?

En el terreno de los estudios literarios, a mediados de los años ochenta se registra el cambio de los estudios sobre la mujer a los estudios del género *(Gender).* La apertura feminista al

género fue un movimiento saludable que pretendía incluir el estudio de la masculinidad y la consideración de los hombres en tanto que inscritos en el género. La reinscripción de los hombres en el sistema del género ha facilitado que una nueva generación de críticos varones, muchos de ellos alumnos de críticas feministas, hayan respondido a la importancia y la presencia del pensamiento feminista de una manera que realmente acusa la influencia de sus desarrollos. En lugar de estudiar lo femenino con el fin de apropiárselo, estudian la masculinidad, e incluso llegan a analizar su propio deseo de dominio[2]. Parte de este movimiento está en intersección con la emergencia a finales de los ochenta de los estudios gay y lesbianos. En ese terreno de intersección entre los estudios gay y los estudios del género, y en virtud de la relación que se establece entre estudios gay y crítica feminista[3], se genera una angustia inevitable, cuyas consecuencias e implicaciones forman parte de otro debate que excede los límites de este ensayo.

Las reservas que se han manifestado en los estudios literarios frente a la irrupción del género tienen que ver con el hecho de que continuar el trabajo sobre autores canónicos, por muy compleja que sea la noción del género que extraigamos de sus textos, no hace sino contribuir a su prolongada e incuestionable canonicidad. Incluso cuando estudiamos las ambigüedades de dichos autores en el terreno del género, aunque perdamos de vista su autoridad cultural, seguimos contribuyendo a ella. En

[2] Nos referimos a la idea de *mastery* que ha sido analizada desde muy diversos puntos de vista en las publicaciones más destacadas sobre la contribución de los varones al feminismo. Véanse los ya clásicos, Alice Jardine y Paul Smith (eds.), *Men in Feminism,* Londres, Methuen, 1987; Joseph A. Boone y Michael Cadden (eds.), *Engendering Men. The Question of Male Feminist Criticism,* Londres, Routledge, 1990; Elaine Showalter, *Speaking of Gender,* Londres, Routledge, 1989.

[3] Fruto evidente de esta relación han sido los números monográficos de revistas feministas dedicados a la emergencia de los estudios gay y lesbianos. Así, hemos de destacar los dos números especiales de *differences* en 1991 y 1994, respectivamente: Teresa de Lauretis (ed.), «Queer Theory. Lesbian and Gay Sexualitites», y Judith Butler (ed.), «More Gender Trouble. Feminism Meets Queer Theory».

textos literarios no cabe duda de que la crítica puede añadir ambigüedad y complejidad hasta llevarnos a pensar que la literatura está más allá de la opresión de los binarismos del mundo real. Nada más lejos de mi idea.

A finales de los ochenta, la crítica feminista se ha desplazado también hacia los estudios culturales (literatura popular, cine, medios de difusión). Para los estudios culturales la literatura no es sino una práctica significante más, no un terreno privilegiado de la cultura. Este movimiento pone en cuestión el propio fundamento e ideología de la disciplina de los estudios literarios en cuanto tal.

Estas y otras cuestiones que están en el centro del debate sobre la propia supervivencia del feminismo y de los estudios sobre la mujer en el ámbito académico, con todas las derivaciones sociales y políticas que ello conlleva, han de ser objeto de reflexión de cara al futuro.

El género como marco

Desde una perspectiva estructural, el género es la división de las personas en categorías sociales complementarias y opuestas, «niños» y «niñas», «hombres» y «mujeres». En esta conceptualización estructural, el género es un proceso y el orden social genérico es producto de la construcción social. A través de la interacción con cuidadores, de la socialización en la infancia, de los roles en la familia y la división sexual del trabajo, las personas se dividen en dos grupos que quedan diferenciados por sus comportamientos, actitudes y emociones. El contenido de tales diferencias depende de la cultura de la sociedad en cuestión, de sus valores, de su estructura económica y familiar y de su historia. El orden social resultante se basa en esas diferencias y las perpetúa. De modo que hay un continuo efecto de transmisión entre las instituciones sociales que responden a un concepto del género social y la construcción social del género en los individuos. En sociedades con otras divisiones sociales importantes como la raza, etnia, religión y clase social, el género está también íntimamente imbricado en todas ellas.

Hoy por hoy, Occidente responde a un marcado esquema de género, que consta de dos únicas categorías legales —masculino y femenino. Para los individuos, el género es un marcador de estatus inequívoco que interacciona con otras variables sociales (raza, etnia, orientación sexual). Las oposiciones binarias del género están profundamente arraigadas en todos los aspectos de la vida social, si bien sus contenidos cambian en la medida en que también se modifican otros aspectos del orden social. Así, es un hecho evidente que la dominación masculina no ha permanecido invariable en el espacio y el tiempo, sino que ha cambiado según las estructuras políticas, económicas y familiares.

Aunque el género abarca todos los aspectos de la vida social, y debido a que se construye y se mantiene a partir de la interacción del día a día, puede ser contestado y en ocasiones socavado (Butler, 1990). La perspectiva construccionista señala que los individuos crean sus identidades y sus realidades sociales, incluido el género, a través de su interacción con los otros —sus familias, amigos y colegas. El género es una representación[4] constante, y su «actuación» se ve constreñida por las reglas generales de la vida social, las expectativas culturales, las normas del ámbito laboral y las leyes. Estas constricciones sociales también están sujetas a cambio, si bien éste no se produce con facilidad debido a que la estructura del orden social tiende a la estabilidad. Aunque diversos aspectos del género hayan cambiado a partir de la intervención individual y las presiones de grupos y de movimientos sociales, la estructura subyacente en cuanto tal no se ha modificado en absoluto.

El género afecta a la totalidad del sistema social. Y aunque las prácticas de género se han cuestionado en infinidad

[4] Nos referimos a la idea de *performativity* que Judith Butler ha introducido en su obra, generando una auténtica revolución. Para Butler, «dentro del discurso heredado de la metafísica de la sustancia, el género resulta ser performativo —es decir, constituye la identidad que se supone que es... No hay una identidad de género detrás de las expresiones del género; la identidad se constituye performativamente a través de las propias "expresiones" que se dice son sus resultados» (1990, 25).

de ocasiones, la legitimidad del orden social queda intacta, apoyándose incluso en estudios científicos sobre las diferencias que existen entre los hombres y las mujeres desde el nacimiento. Quizá la reproducción sea la última piedra de toque. Las diferencias biológicas son también parte del sistema social genérico, tan extendido que los comportamientos y actitudes que de él se derivan se perciben como naturales, incluyendo la mayor predisposición de las mujeres a la crianza y al vínculo con los hijos. Esta creencia tan extendida en las diferencias naturales —y por tanto, necesarias— legitima muchas desigualdades de género y en última instancia, la explotación femenina.

En los debates en torno al género como concepto, las feministas partidarias de esa noción [*Gender feminists*][5] abogan por el valor del uso general del concepto, defendiendo que el género abarca tanto la construcción social de las masculinidades como de las feminidades, la interrelación entre mujeres y hombres, la división del trabajo en la economía y en la familia y los desequilibrios de poder estructurales que existen en las sociedades occidentales modernas. Las «feministas de la diferencia» señalan que el concepto de género resta importancia al cuerpo y la sexualidad, al significado de las capacidades reproductoras y de crianza de las mujeres, e incluso a la violencia del control masculino sobre los cuerpos, la sexualidad y las emociones de las mujeres. Valiéndose de análisis psicoanalíticos y lingüísticos sobre cuerpos, sexualidades, mentalidades y representaciones culturales, rechazan el concepto de género para dedicarse a desconstruir el orden sociosimbólico, dividido de entrada entre los que poseen el Falo y los Otros.

En lo que se refiere a las bases de la opresión femenina, las feministas con afiliaciones en el multiculturalismo y el

[5] La postura de las *gender feminists* es compartida por autoras como Nancy Chodorow, Juliet Mitchell, Carol Gilligan, Catharine A. MacKinnon, y críticas literarias como Elaine Showalter, Sandra Gilbert y Susan Gubar, y Carolyn Heilbrun. Entre las «feministas de la diferencia» más destacadas hemos de mencionar a Luce Irigaray, Hélène Cixous, Catherine Clement, y Jane Gallop.

postcolonialismo han señalado que existen sistemas muy complejos de dominio y subordinación en los cuales algunos hombres se hallan subordinados a otros, e incluso a algunas mujeres (Trinh, 1989). Todos los hombres poseen un «dividendo patriarcal» de privilegio y derecho al trabajo femenino, la sexualidad y las emociones de las mujeres; además, algunos tienen el privilegio adicional de la raza blanca, la educación, prosperidad y prestigio que conlleva. Un análisis genérico observa que las jerarquías de clase, raza y consecución de intereses han de contemplarse como sustanciadas precisamente en el género.

En este sentido, la noción de «diferencia» se expande desde hombres *versus* mujeres hasta múltiples instancias de igualdad y diferencia entre las propias mujeres, entre los hombres, y también en el interior de cada individuo, diferencias que parten de una diversidad de ubicaciones sociales. La paradoja frente a tal multiplicidad es precisamente que el sistema de género se estructura sólo sobre la base de la oposición binaria de lo masculino frente a lo femenino. Las feministas han criticado en infinidad de ocasiones la falacia de la homogeneidad grupal, señalando las diferencias que existen entre las mujeres y entre los hombres, así como la desigual compensación y la devaluación cultural de las mujeres.

Una teoría feminista del cambio para el futuro podría muy bien basarse en análisis estructurales de procesos sociales y psíquicos, así como en las prácticas que mantienen el orden genérico, combinándolo con análisis en los cuales se estudie cómo la intervención individual puede subvertir el paradigma de género. La teoría feminista construccionista mantiene que el orden genérico vuelve a estabilizarse constantemente incluso cuando la acción individual o colectiva lo transgrede, mientras que el feminismo postmodernista ha demostrado cómo los individuos pueden, de manera consciente y premeditada, crear desorden e inestabilidad en las categorías, abriendo así el camino hacia el cambio (Flax, 1987)[6].

[6] Véanse a este respecto, Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Postmodernism* (1990), y *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange* (1995), Jane

Las feministas abogan por un orden social donde el género no privilegie a los hombres como categoría ni les otorgue poder sobre las mujeres como categoría. Del mismo modo que las generaciones de críticas feministas anteriores, nos enfrentamos al dilema de las ventajas e inconvenientes que se derivan de la igualdad genérica neutral *versus* la idea de equidad marcada por el género. Si defendemos la igualdad frente al género, apoyamos que mujeres y hombres son virtualmente intercambiables. Si, por el contrario, defendemos la equidad frente al género, reconocemos las diferencias psicológicas y biológicas entre mujeres y hombres, buscando maneras de hacerlas equivalentes en el terreno de lo social. El dilema, o lo que Joan Wallach Scott ha llamado la paradoja feminista inevitable, es el hecho de que la lucha por eliminar los efectos de las diferencias de sexo, lejos de hacerlas desaparecer, las perpetúa: «En la medida en que actuaba en nombre de las "mujeres", el feminismo produjo la "diferencia sexual" que pretendía eliminar. Esta paradoja —la necesidad de aceptar y rechazar a la vez la "diferencia sexual"— ha sido la condición constitutiva del feminismo como movimiento político a lo largo de su historia» (1996, 3-4).

El orden genérico de las sociedades occidentales modernas refleja esta ambigüedad, moviéndose pendularmente entre valores y prácticas que enfatizan las diferencias sexuales y las que enfatizan la igualdad genérica. La legitimidad del orden genérico puede, no obstante, subvertirse, tanto en sus presupuestos biológicos como en sus binarismos y las diferencias de género socialmente construidas. Puede cuestionarse a partir de prácticas no genéricas en la interacción del día a día, en las familias, el cuidado de los niños, el lenguaje y la organización del espacio. Una manera de empezar es seguir el ejemplo del análisis del feminismo multicultural en lo que respecta a las categorías de género, clase, raza y etnia;

Flax, *Thinking Fragments* (1990) [trad. esp.: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios,* trad. C. Martínez, Madrid, Cátedra, 1995] y Diane Elam, *Feminism and Deconstruction* (1994).

también resulta de interés el trabajo en torno a las masculinidades y el creciente número de estudios sobre sexualidades y transexualidad.

Del binarismo del género a la pluralidad de las diferencias

El escepticismo postestructuralista ha negado repetidamente a la experiencia su valor cognitivo[7]. En el ámbito de los estudios de minorías y postcoloniales se ha señalado repetidamente la necesidad de explorar el entendimiento teórico de la identidad social y cultural sobre la base de una ubicación social objetiva[8]. Críticos como Frantz Fanon, Gayatri Spivak, Edward Said, Homi Bhabha o Henry Louis Gates han contribuido decisivamente a transformar la naturaleza de los estudios literarios contemporáneos con su énfasis en cuestiones en torno al Otro racial, el colonialismo, las diferencias étnicas, la opresión racial y la discriminación, la posición del subalterno, Occidente y su construcción del «otro», imperialismo y orientalismo. Lo humano occidental necesariamente se define en virtud de la alteridad racial, al construir un otro que se halla en oposición a la «humanidad» de lo racialmente homogéneo (este pensamiento, en su versión más extrema, nos lleva a la esencialización o el esencialismo de la raza). Así, pues, la constitución occidental de la identidad humana en tanto que universal e inmutable es un constructo histórico fundado en la exclusión, marginación y opresión de los otros raciales.

[7] En este sentido es definitivo el ensayo de Joan Wallach Scott, «The Evidence of Experience», *Critical Inquiry,* 17 (verano de 1991), 773-797.

[8] Esto es lo que los sociólogos denominan «objective social location». Destaquemos en esta línea los títulos siguientes: Homi Bhabha, *The Location of Culture* (1994); Gayatri Spivak, *Outside in the Teaching Machine* (1993) y *A Critique of Postcolonial Reason* (1999); Edward Said, *Reflections on Exile* (2000); o Henry Louis Gates (ed.), *«Race», Writing and Difference* (1986).

Implícita en muchos de los argumentos de la crítica de las dos últimas décadas está la conexión entre las diferencias de raza y género. A este respecto, Patrick Williams y Laura Chrisman (1994) han señalado que «cualquier discusión en torno a la etnia siempre es también por implicación una discusión en torno al género y la sexualidad» (17). En la literatura occidental las mujeres negras han sufrido un doble borramiento. Novelas clásicas como *The Color Purple* (1982) de Alice Walker o *The Bluest Eye* (1970) de Toni Morrison ponen de manifiesto que las mujeres negras están silenciadas doblemente: como negras y como mujeres. Es precisamente esta doble alteridad lo que puede contribuir a avanzar más allá del esencialismo de la raza y más allá de cualquier política de la identidad represiva.

Uno de estos intentos es el de Mae Henderson, que señala que la escritura de las mujeres negras es «interlocucionaria o dialógica», debido a su posición «no sólo como el Otro del Mismo, sino también como el otro de los otro(s), lo cual implica...una relación de diferencia e identificación con los otros» (Henderson, 1994, 258-59). El valor de este análisis radica en reconocer cómo cualquier identidad está constituida por una multiplicidad de posiciones y diferencias; la escritura de las mujeres negras exhibe, pues, la naturaleza polimórfica de la identidad en todo discurso. Henry Louis Gates ha señalado repetidas veces que todo discurso afroamericano es «bitonal / con una doble tonalidad» o «bivocal / con una doble voz», pues entra en relación con el discurso canónico y simultáneamente expresa la conciencia negra. Esto nos lleva a un discurso potencialmente subversivo que socava las tendencias universalizadoras y esencializantes del discurso blanco hegemónico.

Las diferencias de raza, etnia, clase y sexualidad han sido cuestionadas desde diversos frentes; no obstante, es un hecho que las diferencias de género se asumen como naturales; éste es uno de los pilares sobre los que se edifica la vida social moderna. La idea de que la biología produce dos categorías diferentes de personas, «mujeres» y «hombres», y que es inevitable que éste sea un eje divisorio de la sociedad ha sido dogma en el siglo XX. Las feministas se han ocupado de señalar que el contenido y significado de tal división y la estructura social que de

ahí se deriva no es algo natural, sino implementado por el hombre. También es cierto que la mayoría de las feministas que abogan por un cambio en la estructura y el valor del sistema de un orden social genérico no se han ocupado de cuestionar la división binaria quizá porque asuman su sustrato biológico último. Como Christine Delphy ha señalado, «Parece que las feministas quieren abolir la jerarquía e incluso los roles sexuales, pero no la diferencia propiamente» (1993, 6). Es decir, que mientras las feministas aspiran a la igualdad entre mujeres y hombres, muy pocas se lanzan a prescindir por completo de las diferencias genéricas. Entre estas últimas se encuentran autoras como Sandra Bem que aboga por «una visión utópica en la cual la polaridad genérica haya sido totalmente desmantelada de modo que —con la excepción de contextos biológicos como el de la reproducción— la distinción entre hombres y mujeres haya dejado de organizar la cultura y la psique» (1993, 192).

El intento de erradicar la división social entre mujeres y hombres no es nada nuevo para las feministas. Ya en 1971 Shulamith Firestone señalaba que «la finalidad de la revolución feminista habría de ser... no ya la eliminación del privilegio masculino, sino de la propia *distinción* entre los sexos: las diferencias genitales entre los seres humanos ya no tendrán importancia cultural» (1971, 11). Y en 1980 Monique Wittig, dirigiéndose a las lesbianas y los gays, les planteó el reto de negar el poder divisorio de la heterosexualidad rehusando seguir pensándose a sí mismos como mujeres u hombres. Recientemente, teóricos del postmodernismo y la teoría *queer*[9] han

[9] El término *queer* ha pasado de ser utilizado como término denigratorio de los homosexuales a ser «resignificado» y reclamado con orgullo por la comunidad gay y lesbiana y pretende incluir además a todos los no heterosexuales. A finales de los años ochenta y comienzos de los noventa, en parte debido a la extensión del SIDA entre la comunidad homosexual, el término comenzó a utilizarse en lugar de «gay» o «lesbiana». Mediante un acto de reapropiación lingüística del significado inicial del Oxford English Dictionary (atestiguado a comienzos del siglo XVI) que alude a singularidad y diferencia, se adoptan estos matices invirtiéndolos. Así, el hecho de que los *queer* sean diferentes de los *straight* se ve como signo de fortaleza y orgullo. Como Eve K. Sedgwick ha señalado, *queer* puede referirse a «la malla abierta de posibilida-

cuestionado las divisiones binarias del género e incluso del sexo, socavando la solidez de un mundo construido sobre las oposiciones hombres/mujeres, heterosexuales/homosexuales y masculino/femenino (Butler, 1990; Garber, 1992, 1995; Sedgwick, 1990).

Pero el feminismo como movimiento parece haber perdido de vista la finalidad revolucionaria de Firestone para centrarse, en cambio, en la lucha por un trato igualitario dentro de la estructura de género vigente. La tendencia a la igualdad se ha propuesto minimizar las divisiones de género, aunque éstas, en sí mismas, continúen reproduciendo la desigualdad. Por otro lado, la paridad estricta haría irrelevante construir y mantener las diferencias genéricas, ya que contradice el propósito de la división genérica que radica en mantener la subordinación femenina. Como Christine Delphy nos recuerda, «Si definimos a los hombres dentro de un esquema de género, son los primeros y principales dominadores y presentan características que les permiten seguir siéndolo. Ser como ellos implicaría también ser dominantes, pero eso es una contradicción intrínseca pues para ser dominante se ha de tener a alguien a quien dominar» (1993, 8).

Evolución de los planteamientos en torno a los estudios sobre la mujer

A partir de los años ochenta, el término «mujeres» del que dependía la crítica literaria feminista desde sus orígenes comenzó a ser fuertemente contestado desde dos frentes. Por un lado, las pensadoras afroamericanas y las teóricas del postcolonialismo coincidieron en que su afán universalista sólo se refería a mujeres blancas privilegiadas; por otro lado, las teó-

des, lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado cuando los elementos constitutivos del género de cualquier persona, de la sexualidad de cualquier persona, no se entiende que signifiquen algo monolítico» (Sedgwick, 1994, 8).

ricas del postestructuralismo señalaron que el término era ingenuamente esencialista en su referencia a la identidad de las mujeres.

En 1981, la publicación del volumen *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color,* marcó el inicio de serias polémicas con las feministas blancas, que se prolongarían a lo largo de toda esa década. Cherrie Moraga y Gloria Anzaldúa señalan en la introducción al volumen que hay «una guerra en torno a la clase y el color que está aumentando su escalada en el movimiento feminista» (1981, 61). Y si bien los textos de reflexión sobre el racismo estaban pensados para «establecer conexiones con las mujeres blancas», parece que finalmente funcionan «más como una separación», como las editoras advierten en sus comentarios finales. Si las mujeres de color habían servido como el puente sobre el que habían caminado los hombres de color (en el movimiento por los derechos civiles) y las mujeres blancas (en el movimiento feminista), la negativa a seguir cumpliendo con ese papel se traduce en levantarse a fin de adquirir visibilidad, un paso adelante de vital importancia para el establecimiento de los derechos y las perspectivas de las afroamericanas. Audre Lorde contribuyó de manera decisiva a esta empresa desde su postura estratégica como poeta negra y lesbiana[10].

Utilizando la metodología de los estudios postcoloniales, Chandra Talpade Mohanty se propuso desafiar las generalizaciones sobre «la experiencia de las mujeres» que, a su juicio, perpetuaba la invisibilidad de las mujeres de color. Según Mohanty, el feminismo occidental va de la mano del imperialismo debido al «universalismo etnocéntrico» que anima a la crítica contemporánea. Para Mohanty las feministas occidentales «colonizan discursivamente las heterogeneidades materiales e históricas de las vidas de las mujeres del tercer mundo» (1996, 174). Una «noción homogénea de la opresión de las mujeres en tanto que grupo» fomenta estereotipos sobre «la media

[10] Es fundamental el volumen de Audre Lorde, *Sister Outsider. Essays and Speeches,* N. Y., The Crossing Press, 1984.

de las mujeres del tercer mundo» como ignorantes, pobres y objetos de análisis, mientras que las mujeres del primer mundo son educadas y modernas, amén de sujetos de la historia (1996, 176). Según Mohanty, parte del problema tiene que ver con el hecho de que las feministas blancas se embarquen en proyectos vinculados con modos económicos e ideológicos de explotación (1996, 192). De manera que el título del ensayo de Mohanty al que aludimos —«Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses»— apunta a la mirada escoptofílica o a los ojos imperiales con que las feministas del primer mundo observan para declararles la guerra a las mujeres del tercer mundo.

A lo largo de la década de los noventa, una de las preocupaciones de la crítica feminista ha sido la de contar la historia del feminismo como movimiento político y como discurso intelectual. Para las generaciones jóvenes, contar con el feminismo como objeto legítimo de estudio ha tenido un efecto transformador no sólo en la manera en que puede hacerse el trabajo académico o su efecto en el avance del conocimiento, sino también en el significado de la universidad como espacio para la intervención política.

Como venimos haciendo, es importante analizar el impacto de las nuevas disciplinas de los estudios étnicos, postcoloniales y de la crítica postestructuralista en el feminismo académico de los últimos años. Los estudios postcoloniales y la crítica postestructuralista han cuestionado radicalmente la visión colonial británica que organiza la disciplina «English», así como la prioridad concedida al estudio de lo literario como objeto central de la crítica. Las últimas tendencias suponen una cierta pérdida de *estatus* de lo literario, un debilitamiento de la importancia de sus métodos de análisis e investigación.

En los años setenta los estudios literarios estaban más abiertos a la productividad del pensamiento feminista que muchas otras disciplinas, incluidas las ciencias sociales. El propio terreno literario se «feminizó» desde este momento debido a la gran influencia de una mayoría de profesoras y alumnas de tercer ciclo que no reflejaban simplemente un impulso disciplinario protofeminista, sino lo que ha sido verdaderamente una fe-

minización de la profesión que hoy parece haber tocado techo (debido al descenso del número de puestos de trabajo disponibles por saturación de la oferta). Es cierto que la importante entrada de mujeres en este campo implica un éxito de la intervención feminista sin precedentes en el terreno laboral y académico. Hoy resulta más difícil mantener la prioridad de los estudios literarios en el feminismo académico, pues no podría cubrir el área en toda su amplitud y diversidad.

Una de las críticas más influyentes en la década de los años noventa es, sin duda, Donna Haraway. Bióloga e historiadora de la ciencia, a ella debemos la introducción en nuestros vocabularios críticos del concepto de *cyborg*. Haraway fundamenta sus teorías en un rechazo al biologismo y contesta con escepticismo la manera en que el poder permea e implica al aparato conceptual usado por los críticos. La figura del *cyborg* de Haraway es quizá el personaje que mejor ejemplifica la fragmentación, indeterminación y marginación. La estrategia de Haraway es precisamente poblar al feminismo de *cyborgs,* pues «la dolorosa fragmentación que existe entre las feministas (para no mencionar la que existe entre las mujeres) a lo largo de cualquier falla posible, ha hecho que el concepto mujer se tornase difícil de aprehender, una excusa para la dominación de unas mujeres sobre otras» (1990, 197). Quebrando y confundiendo los límites entre organismo y máquina, animal y humano, hombre y mujer, la conciencia *cyborg* rechaza la necesidad de una unidad en tanto que totalitarismo, postulando en su lugar identidades parciales, puntos de vista contradictorios y afinidades que oscilan.

Debido a que la biología específicamente —dada la exclusiva capacidad de las mujeres para la maternidad— ha servido históricamente para ofrecer poderosas explicaciones e incluso justificaciones para el debilitamiento de los roles de género, Haraway lucha por desbiologizar tales roles. Según Rosi Braidotti, que mantiene que el *cyborg* «anuncia un mundo más allá del género», Haraway señala que «la identidad sexual está obsoleta sin mostrar los pasos y los puntos de salida del viejo y polarizado sistema del género» (Braidotti, 1994, 170). De hecho, el *cyborg* habita en lo que la propia Haraway denomina

«un mundo postgenérico», un dominio en el que no viven las mujeres contemporáneas, pues cuando lo sufren —la ruptura de límites entre lo orgánico y lo inorgánico, o los cuerpos femeninos como resultado de la ingeniería mecánica— llega a ellas bajo la forma de intervenciones como implantes de pecho, terapia de estrógenos, anticonceptivos o estimuladores de la fertilidad que causan alteraciones en el carácter, y terapias para combatir el cáncer como quimioterapia o radioterapia, cuyos efectos positivos tienen normalmente su contrapartida negativa *(Manifesto* 192).

En conjunto, el postestructuralismo sugiere una fisura entre la desconstrucción del sujeto, por una parte, y la dependencia del feminismo del colectivo «mujeres», por otra. Esta *impasse* lleva a teóricas como Haraway a recurrir a formulaciones que estima inadecuadas, pues inventa una «no identidad» que nadie podrá contemplar cuando se mire en el espejo. Susan Stanford Friedman, al considerar la problemática de la subjetividad planteada por el postestructuralismo, deduce su consecuencia lógica sobre la crítica feminista, «se necesitan prácticas críticas más fluidas y flexibles que no contemplen las diferencias sexuales o genéricas como un *a priori,* como un supuesto fijado, primario o primordial susceptible de captarse en prístino aislamiento» (1996, 31). Como señalamos más arriba, un privilegio provisional del género resulta incluso sospechoso, de modo que las críticas feministas —ahora acusadas de «cegueera» al subrayar la noción de «género»— deberían abandonar su empeño para que los nuevos candidatos en el campo de los «Estudios en torno a la Identidad» pudieran tomar el relevo.

Globalización y feminismo

Hasta el momento, el discurso en torno a la globalización ha sido uniformemente masculino. Para contrarrestar esta tendencia se han alzado voces feministas reivindicando un mayor énfasis en lo local, que cuestione lo que los teóricos de la globalización llaman relaciones de poder entre el centro y la periferia. Así, para Caren Kaplan, el privilegio de lo local en auto-

ras como Adrienne Rich o Chandra Mohanty requiere que contemplemos las culturas locales como enclaves de resistencia frente a la globalización, señalando el riesgo que implica la globalización de los estudios literarios en lo que se refiere a la colonización de otras literaturas para el «consumo» occidental canalizándolas a través de su vocabulario normalizador[11].

Otras críticas feministas comparten la preocupación de Kaplan por la frecuencia con que teóricos de la globalización basan sus análisis en grandes relatos[12] en los que las relaciones centro-periferia parecen repetir un viejo esquema eurocéntrico. Así, el alto nivel de abstracción del discurso en torno a la globalización, el hecho de que las relaciones entre el centro y la periferia se entiendan como esencialmente unidireccionales (la cultura «global» producida en Occidente se exporta al tercer mundo que actúa como consumidor pasivo) y no se plantee reciprocidad o síntesis, y la falta de trabajo etnográfico sobre lo local en la teoría sobre la globalización al uso, son blanco de la crítica feminista sobre estas cuestiones.

Una perspectiva común a la nueva crítica feminista en torno a la globalización es que ésta coloniza con excesiva facilidad a las culturas locales, subordinándolas a formulaciones eurocéntricas. En cualquier caso, en toda discusión sobre las relaciones entre culturas dominantes y dominadas, esta crítica es consciente del peligro que existe al caracterizar lo local como un espacio puro (o femenino) que necesita protección, como si las culturas locales no fueran ya de por sí híbridas. El peligro de conceder poder de dominación a las culturas occidentales más instituidas tiene como parangón el peligro de fetichizar lo local en su resistencia a la cultura global y en entender dicha resistencia como más importante que el efecto que pueda tener en detrimento de los habitantes de la periferia.

---

[11] Véase Caren Kaplan, *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement,* Durham, Duke U. P., 1996.

[12] Como es de sobra conocido, Jean François Lyotard elabora esta idea ampliamente en su libro *La Condition Postmoderne. Rapport sur le Savoir,* París, Minuit, 1979 [trad. esp.: *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1989].

Kaplan nos advierte también de algo fundamental que no se puede obviar a la hora de hablar de globalización: en medio del flujo incesante de información propagado por las nuevas tecnologías de la información y de la circulación de productos hay también un nuevo proletariado desarraigado y móvil. En infinidad de ocasiones se trata de trabajadoras que, en virtud de su sexo, edad y cultura, se orientan hacia un tipo de trabajo específico, no cualificado. Son mujeres que envían dinero a sus familias en sus respectivos lugares de origen, invirtiendo también algo en la compra de bienes de consumo.

Susan S. Friedman ha señalado que debemos resistir «las narrativas binarias que de manera simplista aspiran al universalismo» cuando pensamos en globalizar el estudio de la literatura, y hemos de emprender una «negociación más difícil entre la insistencia en los flujos multidireccionales de poder en un contexto global y la atención continua sobre formas específicamente occidentales de dominación» (1998, 6). Esto implicaría entender a las culturas locales no occidentales no como receptoras pasivas de la cultura de masas, sino como enclaves de transformación o incluso de resistencia activa.

No obstante, esto no significa simplemente reafirmar la autonomía de lo local frente a lo global. Podríamos caer en la tentación de perpetuar un binarismo simplista que de manera fácil y poco crítica celebraría lo local como una cultura exclusivamente en oposición a la occidentalización rampante. Habría que enfatizar, en cambio, la multidireccionalidad de los flujos culturales, la apropiación y la transformación de formas culturales globales allí donde se asienten, prestando especial atención al modo en que tales formas se modifican y se trasladan a otros lugares donde también sufrirán ulteriores transformaciones. A medida que la globalización se agudiza, estos procesos cambian la disciplina de los estudios literarios y la convierten en algo nuevo de mayor complejidad.

En este sentido hemos de continuar reorganizando el estudio de la literatura de manera que nos conduzca más allá del paradigma nacional clásico en el que aún nos movemos, y subraye cómo durante varios periodos la literatura ha estado sumida en los flujos multidireccionales a los que alude Friedman.

Esto no quiere decir que debamos abandonar el estudio de los textos literarios y las prácticas culturales en su relación con las naciones modernas. Quizá deberíamos centrarnos menos en lo específicamente nacional y analizar en su lugar la relación funcional que se establece entre literatura y nación, atendiendo al modo en que se ha teorizado e incluso politizado la literatura, en aras de definir y fortalecer a las naciones modernas a partir de la Ilustración. Este tipo de aproximación ha de conceder especial atención al papel que la literatura ha desempeñado en los sistemas globales de intercambio cultural y reconocer que tales intercambios han sido siempre multidireccionales.

Subjetividades desterritorializadas

> Displacing is a way of surviving. It is an impossible, truthful story of living in-between regimes of truth.
>
> Trinh T. Minh-ha

Los textos de la escritora y cineasta Trinh T. Minh-ha plantean una alternativa original y novedosa frente al discurso crítico dominante. Su escritura, surcada por citas de autoras de la diferencia, escritores étnicos o de la diáspora, muestra un discurso teórico muy personal. Su sujeto es siempre femenino. A caballo entre la escritura creativa y el ensayo, muchos de sus ensayos exhiben una gran intensidad poética y plantean la ruptura con los binarismos del pensamiento occidental que la crítica feminista ha denunciado desde sus comienzos.

Para Minh-ha poner en tela de juicio los regímenes de la representación tiene que ver con cómo la política puede transformar la realidad. Actualmente vivimos en un terreno nuevo de «subjetividades desterritorializadas» (1991, 3). La autora critica al feminismo blanco de clase media y siguiendo a Audre Lorde señala que el opresor está dentro de nosotros. Los proyectos emancipatorios se ven amenazados cuando un grupo, investido del ejercicio del poder, cree poder afirmar qué es la mujer y determinar la verdad de lo femenino (8).

En el terreno creativo, en la escritura de ficción, se trata de romper la relación dual entre sujeto y objeto, de romper la posición de dominio del narrador: «La que habla, habla al relato cuando comienza a contarlo y contarlo de nuevo. No habla sobre el relato. Pues, sin un cierto trabajo de desplazamiento, "hablar sobre" sólo contribuye a conservar los sistemas de oposiciones binarias (sujeto/objeto, yo/otro; nosotros/ellos, de los que depende el conocimiento territorializado» (12).

Para Minh-ha es tan difícil vivir la diferencia que no se puede nombrar como vivir la que tiene demasiados nombres. La cuestión de la identidad es central en el discurso actual de las minorías y el postcolonialismo: «La identidad, el modo singular de nombrar una persona, una nación, una raza, ha sufrido una inversión de valores. Eliminarla solía ser el único medio de supervivencia de los colonizados y los exiliados, nombrarla hoy significa a menudo proclamar la solidaridad entre las gentes "con guión" de la diáspora» (14). «La identidad es un modo de volver-a-partir» (14). Es, pues, una cuestión de atreverse a cruzar límites y fronteras: «Ella [sujeto femenino de Trinh] se atreve a mezclarse; se atreve a cruzar los límites para introducir en el lenguaje (verbal, visual, musical) todo lo que el monologismo ha reprimido» (14). El género y la sexualidad son también «otras luchas de fronteras» (14).

Inspirada por la presencia que la desconstrucción ha tenido en el discurso crítico contemporáneo, advierte que sin los márgenes la noción de centro no existiría: «Los márgenes, nuestros enclaves de supervivencia, se convierten en terrenos de lucha y lugar de peregrinación. Así, mientras nos volvemos y los reclamamos como nuestro territorio exclusivo, lo aprueban sin problemas, pues la división entre margen y centro debe preservarse con una demarcación tan clara como sea posible, si las dos posiciones han de quedar intactas en cuanto a sus relaciones de poder» (1991, 17). Minh-ha se apoya en Gayatri Ch. Spivak para afirmar «la irreductibilidad del margen en cualquier explicación» (17).

En su problematización de las nociones de centro y márgenes reflexiona sobre el estatus de trabajador extranjero, in-

migrante, o residente temporal, «un estatus cuyo enclave definible es necesario para el mantenimiento de un poder central» (18). Para Trinh «La guerra de las fronteras es una guerra librada por occidente a escala global para preservar sus valores» (22).

Los ensayos de Minh-ha aluden siempre a su experiencia personal y se refieren indirectamente a infinidad de preguntas que la sitúan como «mujer perteneciente a una minoría. Asiático-americana-mujer de color-directora de cine-feminista» (18). Pero el desplazamiento también trae consigo nuevas formas de subjetividad, placer, relaciones «y también implica la continua renovación de una obra crítica que se fija con intensidad en el sistema de valores al que uno se refiere al fabricar las herramientas de la resistencia» (19).

En su ensayo «Cotton and Iron» (Minh-ha, 1991), Trinh introduce también una voz de la calle para incluir la crítica conservadora a los programas de estudios étnicos: éstos dan la visión desde dentro de otras culturas y sociedades, «pero son incapaces de proporcionar la visión objetiva y rigurosa necesaria para llegar a un entendimiento amplio de la cultura» (20). Cita a Hélène Cixous, cuando ésta se refiere a que las mujeres al hablar darán lugar necesariamente a un cambio en el metalenguaje. Actualmente, en instituciones como la universidad, cuando la mujer habla se le piden sus «afiliaciones identitarias». ¿Desde qué posición o escuela elabora su discurso, en nombre de quién, quiénes fueron sus maestros?

En su reflexión constante sobre la obra de creación, afirma que ésta es el espacio de interrelación entre emisor y receptor. Su poética asume este movimiento doble, donde la reflexión sobre lo que es privativo de la forma artística y la separa de otras formas es también una reflexión sobre su incapacidad para aislarse, para abstenerse de participar en el flujo de la vida social y para incluirse en otras formas de comunicación. Para Trinh, la creadora siempre vive en condición de exilio: «Caminar por un territorio sin maestro ni propietario es volver a vivir siempre de nuevo la condición del exiliado, que aquí no llega a ser imposición ni elección, sino necesidad» (26).

La ética de la lectura

En otro terreno limítrofe con lo literario, las nuevas tendencias en ética (lo que se ha dado en llamar *the ethical turn)* están a favor de la recuperación de la figura del autor o autora y su papel en la producción de textos, sin dejar de reconocer que éstos son productos socialmente construidos. También, en relación con ello, es fundamental la cuestión de la responsabilidad de los lectores.

Una idea central en el ámbito de la ética de la lectura es la que entiende a la literatura como el Otro del lector, una visión diferente de la teoría de la recepción, que tendía a celebrar (como en el caso de Barthes) la apropiación o reinvención del texto por parte del lector. Desde esta nueva óptica, la reinvención no es mero «free play» ni afirmación de poder alguno, sino que surge más bien de una «escucha» plenamente consciente. Así, Derek Attridge ha escrito que la obra es una extraña aún cuando el lector la conozca íntimamente, una extraña a quien se le debe respeto[13]. En la visión de Levinas, la obra es un Otro que aparece bajo la forma de acto creativo, frente al cual se pide que los lectores asuman sus responsabilidades, y que permite que se involucren de manera abierta en ella hasta el punto de llegar a su «reelaboración»[14].

Los enfoques específicamente feministas en el terreno de la ética han puesto especial énfasis en la tarea política de eliminar los sistemas y estructuras de dominación masculina y su-

---

[13] Véase Derek Attridge, «Innovation, Literature, Ethics: Relating to the Other», *PMLA,* 114 (1), enero de 1999, págs. 20-31.

[14] Emmanuel Levinas aborda esta problemática en *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad,* Salamanca, Sígueme, 1997 y en *De otro modo que ser o más allá de la esencia,* Salamanca, Sígueme, 1995. Para una lectura crítica de lo que supone el legado de Levinas para la ética de la lectura y la literatura, véase el libro de Jill Robins, *Altered Reading: Levinas and Literature,* Chicago, Chicago U· Chicago Press, 1999.

bordinación de la mujer en los ámbitos público y privado. El proyecto actual, denominado «gendering ethics» [dotar a la ética de contenidos de género], parte de la base de no asumir principios éticos anteriores a la contribución del pensamiento feminista, atendiendo de manera crítica al bagaje heredado bajo la etiqueta de la «ética», y especialmente a la nueva tarea de construir leyes morales por y para las mujeres. En lugar de insistir en la idea de la autoridad, incluso de la autoridad feminista, cada mujer ha de involucrarse en el proyecto de darle a la ética nuevos contenidos[15].

Otra tendencia actual es la de identificar un *ethos* o teleología ética incipiente implícita en modos discursivos específicos. En este sentido, la aproximación a los textos literarios como terrenos para la reflexión ética (en virtud de sus rasgos formales o genéricos) es frecuente en las publicaciones que abordan la cuestión de la literatura y la ética y, sobre todo, en estudios de géneros narrativos (Wayne Booth, Martha Nussbaum, Adam Z. Newton, Geoffrey Harpham).

El borde borroso y difuminado que complica la distinción entre ética y moralidad está también presente al tratar de fijar los límites entre lo personal y lo sociopolítico. Según Zygmunt Bauman, «el único espacio en el que puede tener lugar el acto moral es el espacio social de "ser con"» (Bauman, 1993, 185)[16]. En cualquier caso, esto nos lleva a preguntarnos una vez más si lo ético incluye o no lo político. Como hemos visto con anterioridad, la ética apunta hacia lo privado y lo público. En última instancia, el giro hacia la ética se manifiesta hoy, en los estudios literarios, en la atención que se presta a lo interpersonal como la base de la lectura y del pacto social.

En el terreno del orden ético y su vinculación con lo personal y lo político, la relectura y reflexión de Judith Butler sobre

---

[15] Véase el número monográfico «Gendering Ethics/The ethics of gender» de *Feminist Theory,* vol. 2 (2), 2001; para situar la problemática, la breve introducción de las editoras Linda Hogan y Sasha Rosenell (págs. 147-149) resulta clarificadora.

[16] Véase Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics,* Oxford, Blackwell, 1993.

la *Antígona* de Sófocles ha de ocupar un lugar central por el reto que supone a los roles de género en el seno de la familia y las alternativas que plantea en el terreno del parentesco.

El género junto al parentesco y su disolución

En *Antigone's Claim* (2000) Butler, siguiendo en la línea de lectores anteriores de la figura de Antígona, sobre todo Hegel, Lacan y Luce Irigaray, ve a la heroína clásica no como una figura que desafía al estado en la persona de su tío, el rey Creonte, que le ordena no enterrar a su hermano Polinices; «no como una figura política, cuyo discurso desafiante tiene implicaciones políticas, sino más bien como alguien que articula una oposición prepolítica a la política, representando el parentesco como la esfera que condiciona la posibilidad de la política sin llegar a entrar jamás en ella» (2000, 2). A Butler le interesa Antígona como una figura liminal entre la familia y el estado, entre la vida y la muerte (ésta es la elección que ha de hacer, y se decanta por la muerte desafiando a Creonte), y también como figura, igual que el resto de su clan, que representa la familia no normativa, una serie de relaciones de parentesco que desafían el modelo estándar.

Hegel aborda la figura de Antígona en la parte de la *Fenomenología del Espíritu* titulada «La vida ética», en la subsección «La acción ética: conocimiento humano y divino, culpa y destino». Hegel se pregunta por el lugar de la culpa y el delito en la vida ética universal e insiste en que, en esta esfera, cuando alguien comete un delito no actúa como un individuo, pues uno sólo se convierte en un individuo en la medida en que pertenece a una comunidad. Antígona aparece como alguien que comete un delito según los estándares universales de la *Sittlichkeit* (moralidad), se encuentra en la encrucijada de romper la ley humana al seguir la divina o de romper la ley divina al seguir la humana. La ley es divina o humana, pero no ambas cosas a la vez, de modo que el individuo permanece ciego a la ley que desobedece en el instante de actuar siguiendo la otra.

Antígona representa el parentesco y su disolución, y Creonte representa un orden ético emergente y una autoridad del estado basado en principios de universalidad (2000, 3). Para Hegel, Antígona no encuentra lugar en la ciudadanía porque no es capaz de ofrecer ni recibir reconocimiento dentro del orden ético. El único reconocimiento del que puede gozar (y aquí es importante recordar que en Hegel el reconocimiento es, por definición, reconocimiento recíproco) es de su hermano y a través de su hermano. Sólo puede conseguir reconocimiento de su hermano porque, según Hegel, en esa relación claramente no hay deseo. Si hubiera deseo, no habría posibilidad de reconocimiento. Pero ¿por qué? (13). Según Butler, para Hegel el incesto constituye la imposibilidad del reconocimiento; el único esquema de inteligibilidad y de *Sittlichkeit* presupone la estabilidad prepolítica del parentesco. Hegel parece sugerir que la prohibición del incesto está en la base del parentesco, pero eso no es lo que dice explícitamente. Finalmente afirma que la relación de la sangre hace que el deseo sea imposible entre hermano y hermana. De modo que es la sangre la que da estabilidad al sistema del parentesco y a su dinámica interna de reconocimiento.

El tema de la ceguera lleva a Hegel a Edipo, quien comete su error fatal sin saberlo, y sufre la culpa de manera retrospectiva. Pero Antígona no parece sentirse culpable, aunque reconoce que la ley que justifica su acto es una ley que Creonte sólo puede considerar criminal. Hegel distingue muy bien a Edipo de Antígona; el crimen de Edipo es excusable, mientras que el de Antígona no lo es, porque realiza un acto plenamente consciente.

Antígona reconoce su delito, pero no la legitimidad de la ley que la condena por su acto. Así, pues, no puede ejemplificar la conciencia ética que sufre la culpa, pues está «más allá de la culpa», asume su delito, pero no la culpa. Es precisamente el hecho de que Antígona no reconozca su culpa lo que le impide ser admitida en el dominio de la ley ética. Admitir la culpa implicaría ejercer «el discurso público», algo de lo que se privaba a las mujeres. Butler señala: «Una se pregunta si las mujeres podrían sufrir la culpa en el sentido hegeliano, pues la autocon-

ciencia del culpable y el arrepentido estaba por necesidad mediada por la esfera del estado. De hecho, ejercer ese "discurso" precisamente de la manera en que lo hace, es cometer otro tipo de delito diferente, aquel en el que un sujeto prepolítico demanda una intervención airada en la esfera pública. A la esfera pública, según la denomino aquí, Hegel la llama de manera alternativa comunidad, gobierno y estado; sólo adquiere existencia interfiriendo con la felicidad de la familia; por tanto, crea para sí "un enemigo interno —las mujeres en general. Las mujeres —la eterna ironía [en la vida] de la comunidad"» (34-35).

Las mujeres pervierten lo universal, «convirtiendo al estado en posesiones y ornamentos para la familia, decorando la familia con la parafernalia del estado, haciendo estandartes y túnicas del aparato del estado» (2000, 35). Esta perversión de la universalidad no tiene implicaciones políticas, pero constituye una perversión y privatización de la esfera política, gobernada por lo universal.

El amor de Antígona por Polinices no puede situarse en la esfera del parentesco y debe dirigirse hacia su propio sacrificio, un sacrificio del hijo al estado con la finalidad de hacer la guerra. Butler señala: «Lo que interrumpe el amor que los miembros de la familia se tienen entre sí no es el tabú del incesto, sino más bien la ley del estado y su "dedicación" a la guerra. El esfuerzo de pervertir por medios femeninos la universalidad que representa el estado es aplastado por un contramovimiento *(countermouvement)* del estado, que no sólo interfiere con la felicidad de la familia, sino que alista a la familia al servicio de su propia militarización. El estado recibe a su ejército de la familia, y la familia encuentra su disolución en el estado» (2000, 36).

Antígona es culpable de un crimen contra el estado y, en particular, de «individualismo criminal» (2000, 36). Hegel elimina a Antígona y halla su justificación en lo siguiente: «La comunidad... sólo puede mantenerse suprimiendo el espíritu de individualismo» (2000, 36). Hegel continúa escribiendo sobre la necesidad de la guerra como hostilidad necesaria para la autodefinición de la comunidad. Antígona «es repudiada por el aparato del estado que a la vez absorbe y repudia su

deseo» (37) y así desaparece del texto. Reaparece en *Principios de la Filosofía del Derecho* donde el filósofo alemán señala que va asociada a una serie de leyes que finalmente no son compatibles con la «ley pública», sino que se oponen a la «ley del país» (2000, 38).

En el prefacio para la edición del décimo aniversario de *Gender Trouble* (1990), Butler declara su interés por «aumentar las posibilidades de llevar una vida digna para los que viven o intentan vivir en los márgenes del sexo». Y de manera sutil puede que el espectro de la muerte por SIDA sea, entre otros, el que ronda *Antigone's Claim,* así como el dilema que el SIDA presenta a todos aquellos que viven y mueren fuera de los límites de la familia y de las relaciones de parentesco normativas.

Recordemos que *Edipo Rey* comienza también con una alusión clara a la plaga que asola la ciudad de Tebas. La metáfora que extiende la polución a las tierras y los cuerpos de sus habitantes procede de la polución que Edipo y Yocasta han causado con su unión incestuosa.

En *Antigone's Claim,* Butler señala que la repulsión moral que el incesto genera en muchos «no está tan lejos del mismo horror y repulsión que se siente frente al sexo gay y lesbiano, y no deja de estar relacionada con la condena moral de la paternidad voluntaria en solitario, o de la paternidad gay, o de otras paternidades que incluyen a más de dos adultos (prácticas que pueden utilizarse como evidencia en los tribunales para retirar la custodia de un niño a un padre en varios estados de los EE. UU.)» (2000, 70-71).

Desde los comienzos de su carrera, Butler ha buscado una teoría del sujeto que pudiese ser válida para los que «viven o intentan vivir en los márgenes del sexo». Como ha señalado en la nueva introducción a su primer libro, *Subjects of Desire* ([1987] 1999) todo su trabajo se mueve dentro de la órbita de una serie de preguntas hegelianas: cuál es la relación entre deseo y reconocimiento, y cómo es que la constitución del sujeto entraña una relación radical y constitutiva con la alteridad.

En *Antigone's Claim,* el interés de Butler no se centra sólo en el dolor que expresa públicamente por la muerte de Polini-

ces y su insistencia en su deber de enterrarlo, sino que le interesa mucho su desafío a Creonte, su condena a muerte y posterior suicidio. Para Butler es crucial que todo ello contribuya a «que el drama no tenga un final heterosexual» (2000, 76), pues de otro modo Antígona se hubiese casado con el hijo de Creonte y convertido en madre. A juicio de Butler, esto «puede apuntar hacia una teoría psicoanalítica que tomase a Antígona (por oposición a Edipo) como punto de partida» (2000,76), una teoría psicoanalítica que saliera de los límites de la heterosexualidad obligatoria.

Para Butler, el drama de Antígona y de su familia, su desviación de la ley y su aparente necesidad de la prohibición, no sólo representa la difícil situación de los que viven en los márgenes del sexo, sino de manera más amplia, de las relaciones de la familia y el parentesco en nuestro tiempo:

> [...] cuando a una joven le gusta su hermanastro, ¿en qué dilema de parentesco se encuentra? Para una mujer que es madre soltera y tiene a su hijo sin un hombre a su lado, ¿sigue estando ahí el padre, en tanto que «posición» o «lugar» espectral que sigue sin rellenarse, o acaso no existe tal «lugar» o «posición»? Y cuando se trata de dos hombres o dos mujeres que deciden ser padres, ¿hemos de asumir que hay una división primaria de roles genéricos que organiza sus respectivos lugares psíquicos en tal situación, de forma que la contingencia empírica de dos padres del mismo género se resuelve, no obstante, por los lugares psíquicos presociales de la Madre y el Padre... que cada psique debe aceptar independientemente de la forma social que tome el parentesco? (22).

Butler se pregunta qué ocurriría si, en lugar de prohibir lo que parece no tener cabida en el paradigma edípico, lo tomásemos como punto de partida, si aceptásemos lo no normativo. Antígona no sólo ocupa un lugar entre la vida y la muerte, entre lo privado y lo público, entre la familia y el estado. Para Butler marca una transición deseable al mundo de la ética que no se olvida de los orígenes familiares. Esto queda claro especialmente en su discurso final, cuando la joven señala que su

hermano Polinices es irreemplazable y por ello debe ser honrado aunque eso le causa la muerte. Un marido o un hijo podrían haber sido reemplazados, pero como sus padres ya fallecieron, el hermano se convierte en irreemplazable:

> Pues bien, ¿en gracia a qué ley me expreso así? Simplemente porque marido, muerto uno, otro habría, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido al primero. Pero, ocultos en el Hades madre y padre, no hay hermano alguno que pueda retoñar jamás. *(Antígona,* vv. 1021-1025).

En este discurso, Antígona está en paz. Al igual que el resto de su familia, a Antígona la caracteriza su fuerte sentido moral, así como una extraña y desgraciada historia de parentesco. En el interés de Butler por todo ello se advierte su homenaje personal a aquellos que viven, han vivido o han muerto «en los márgenes del sexo».

La contundente crítica de Butler nos hace ver cómo aparentemente sólo «se producen» sujetos viables y coherentes por medio del sometimiento a la norma inflexible del proceso heterosexual de adquisición de género. La noción de género no sólo es cuestionada, sino socavada por infinidad de individuos y agrupamientos familiares de los que la vida y la literatura actuales dan testimonio. En la lectura de Butler, la posibilidad de perpetuación de un sistema de género basado en el binarismo masculino/femenino presupone necesariamente la exclusión de otras alternativas. Finalmente, las tendencias que hoy intentan despatologizar esas otras modalidades quiebran la noción de género y la desplazan más allá de la matriz heterosexual y de la lógica binaria que la sustenta. Y si el sujeto humano en tanto que sujeto hablante está inexorablemente «sujetado» a los dictados del imperativo de género en la versión psicoanalítico-lingüística del complejo de Edipo, ¿por qué no explorar con ayuda de Antígona o de otras figuras literarias de la antigüedad como Tiresias o Hermafrodito nuevos vocabularios que abracen versiones nacientes de un sujeto que quizá sea ya indefectiblemente postgenérico?

Bibliografia

Bem, Sandra, *The Lenses of Gender. Transforming the Debate on Sexual Inequality,* New Haven, Yale U. Press, 1993.

Braidotti, Rosi, *Nomadic Subjects,* N. Y., Columbia, U. P., 1994.

Butler, J., *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* N. Y., Routledge, 1990 [trad. esp.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad,* México, Paidós, 2001].

— *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of «Sex»,* N. Y., Routledge, 1993.

— *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death,* N. Y., Columbia U. P., 2000.

— *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twetieth-Century France,* N. Y., Columbia U. P. [1987], 1999.

Delphy, Christine, «Rethinking Sex and Gender», *Women's Studies International Forum,* 16, págs. 1-9.

Firestone, Shulamith, *The Dialectic of Sex. The Case for Feminist Revolution,* Nueva York, Bantam, 1971.

Flax, Jane, «Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory», *Signs,* 12 (1987), págs. 621-43.

— *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West,* Berkeley, U. C. Press, 1990 [trad. esp.: *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios,* Madrid, Cátedra, 1995].

Friedman, Susan S., *Mappings. Feminism and the Cultural Geographies of Encounter,* Princeton, Princeton U. P., 1998.

— «Beyond Gynocriticism and Gynesis: The Geographics of Identity and the Future of Feminist Criticism», *Tulsa Studies in Women's Literature,* 15 (primavera de 1996), págs. 13-40.

Gallop, Jane, *Around 1981. Academic Feminist Literary Theory,* N. Y., Routledge, 1992.

Garber, Marjorie, *Vested Interests. Cross-Dressing and Cultural Anxieties,* Nueva York, Harper Perennial, 1992.

— Vice Versa: *Bisexuality and Eroticism of Everyday Life,* Nueva York, Simon & Schuster, 1995.

Haraway, Donna, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature,* N. Y., Routledge, 1991 [trad. esp.: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* Madrid, Cátedra, 1991].

— «A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology and Socialist Feminism in the 1980s», *Feminism/Postmodernism,* ed. Linda J. Nicholson, Nueva York, 1990, págs. 190-233.
HENDERSON, Mae G., «Speaking in Tongues: Dialogics, Dialectics and the Black Woman Writer's Literary Tradition», en P. Williams y L. Chrisman (eds.), 1994, págs. 257-267.
KAPLAN, Caren, *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement,* Durham, Duke U. P., 1996.
DE LAURETIS, Teresa (ed.), *Feminist Studies/Critical Studies,* Bloomington, Indiana U. P., 1986.
— (ed.), «Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities», número especial de *differences: A Journal of Feminist Cultural Studies,* 3 (1991), págs. III-XVII.
LORDE, Audre, *Sister Outsider,* Trumansburg, N. Y., Crossing Press, 1984.
MOHANTY, Chandra Talpade, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader,* ed. Padmini Mongia, Londres, Arnold, 1996, págs. 172-197.
MORAGA, Ch., y ANZALDUA, G. (eds.), *This Bridge Called my Back. Writings by Radical Women of Color,* N. Y., Kitchen Table, Women of Color Press, 1981.
NICHOLSON, Linda (ed.), *Feminism/Postmodernism,* N. Y., Routledge, 1990.
— *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange,* Londres, Routledge, 1995.
SCOTT, Joan Wallach, *Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man,* Cambridge, Harvard U. P., 1996.
SCHOR, Naomi, y WEED, Elizabeth, *The Essential Difference,* Bloomington, Indiana U. P., 1994.
SEDGWICK, Eve K., *Between Men. English Literature and Male Homosocial Desire,* N. Y., Columbia U. P., 1985.
— *Epistemology of the Closet,* Berkeley, U. California P., 1990.
— *Tendencies,* Durham, Duke U. P., 1994.
SÓFOCLES, *Antígona,* en *Tragedias completas,* Madrid, Cátedra, 1997, págs. 127-177.
TRINH, Minh-ha, *Woman, Native, Other. Writing Postcoloniality and Feminism,* Bloomington, Indiana U. Press, 1989.
WILLIAMS, Patrick, y CHRISMAN, Laura (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory,* A Reader, N. Y., Columbia U. P., 1994.
WITTIG, Monique, «The Straight Mind», *Feminist Issues,* verano de 1980, págs. 103-111.

Capítulo 9

El concepto de género en la sociolingüística, o cómo el paradigma de la dominación femenina ha malinterpretado la diferencia[1]

Mercedes Bengoechea

Introducción: la sociolingüística feminista de los años setenta

El objetivo que me he trazado en este artículo es recapitular los logros y fracasos de la aplicación del concepto de *género* tal como se ha venido utilizando en una disciplina relativamente reciente: la sociolingüística[2]. Ahora que el concepto de

[1] Una invitación de la Universidad de Manchester (G. B.), poniendo generosamente a mi disposición sus excelentes bibliotecas y recursos, hizo posible la redacción de este artículo. Mi estancia en Manchester fue financiada por el Consejo Social de la Universidad de Alcalá. Desde aquí deseo manifestar públicamente mi agradecimiento a ambas instituciones.

[2] Creo que tres advertencias preliminares son necesarias: En primer lugar, como la complejidad y el sentido de los temas que aborda una cierta disciplina (en mi caso, la lingüística y particularmente la sociolingüística) no son fácilmente perceptibles desde fuera de la misma, necesitaré hacer uso de

género ha logrado convertirse en algo familiar, parece que cuestionar su eficacia es un atentado a la historia del feminismo y a las políticas desarrolladas en las últimas décadas. Sin embargo, pese a que ha resultado ser una categoría analítica enormemente productiva, su entramado conceptual nos ha atrapado en una maraña cuya salida sólo parece posible si se produce una ruptura epistemológica, como proponen Cealey Harrison y Hood-Williams (2002: 1). La razón de ello es que su uso ha producido efectos no buscados, contrarios a la propia finalidad para la que se propuso el concepto, diluyendo el sentido de colectivo que el feminismo había suscitado e impidiendo formas efectivas de acción. Además, la apropiación de los resultados de los Estudios de Lengua y Género por parte de la industria de «autoayuda» y por las Consultoras de Recursos Humanos ha resultado absolutamente desastrosa.

La sociolingüística nació como disciplina en la década de los sesenta, como reacción a los estudios de la lengua predominantes en la época, que consideraban el lenguaje una entidad abstracta que podía explicarse sin referencia alguna a las circunstancias sociales en las que se producía. La ciencia puede definirse como el estudio del lenguaje en sociedad y se interesa fundamentalmente por el contexto social de la diversidad lingüística. Uno de los temas de los que se ocupa es la variación en el uso de la lengua por parte de mujeres y hombres[3].

una cierta simplificación. Espero no convertir en excesivamente simplistas ni sus puntos de partida ni sus conclusiones. En segundo lugar, debo aclarar que las referencias cronológicas que menciono son meramente orientativas, puesto que los paradigmas a los que aludo en el apartado referido a los años ochenta siguen bien vivos en multitud de estudios llevados a cabo después del año 2000. Finalmente, deseo pedir disculpas por la falta de perspectiva histórica para juzgar y sintetizar los caminos abiertos a finales de los noventa en estudios de microconversación desde áreas afines a la sociolingüística: la psicología social, el análisis de discurso y la etnometodología.

[3] Este capítulo aborda únicamente los estudios del habla de mujeres y hombres, no otros aspectos que relacionan la lengua y las mujeres (formas verbales androcéntricas, metáforas y referencias sexistas, legitimación de significados sexistas en los diccionarios, escritura femenina, ausencia de escritoras en el canon literario, etc., temas de interés, no sólo para la sociolingüística, sino también para la historia de la lengua, la estilística, la lexicología o la crítica literaria).

Los estudios llevados a cabo con anterioridad sobre el uso del lenguaje tenían su origen en concepciones androcéntricas que ignoraban o marginaban el comportamiento de las mujeres y se concentraban en el de los hombres, al que consideraban normativo. Hasta los años sesenta, en las raras ocasiones en que la lingüística pre- y postsaussuriana había contemplado el habla femenina, había sido, como después nos hartaríamos de denunciar, para añadir un capítulo a la regla general de uso (invariablemente masculina).

La sociolingüística nos proporcionó a las feministas un marco epistemológico, un campo de estudio y unas posibilidades que ninguna otra rama de la lingüística brindaba. No sólo podíamos estudiar cómo se comunicaban las mujeres, sino además las actitudes ante el habla femenina y las restricciones que ésta encuentra en cada sociedad. Y es que, pese a que la variable se denominaba *sexo,* durante esos primeros años los estudios se concentraron casi exclusivamente en la forma de expresión de las mujeres (especialmente las de la clase media).

La obra fundacional de la sociolingüística feminista fue *Language and Women's Place,* escrita por Robin Lakoff en 1975, en la que se sugería que el intercambio conversacional diario podría ser un ejemplo más del poder masculino institucionalizado, que quizá ayudara a los varones al mantenimiento de su dominación. Las mujeres, se aducía en ese libro, deben aprender unas pautas «femeninas» de comportamiento que las descalifican en la sociedad; tales pautas, diferentes al patrón (masculino), las hacen quedar como tontas en público porque las normas culturales de la feminidad son incompatibles con la autoridad en el habla.

A partir de *Language and Women's Place* y durante casi una década los estudios sobre el habla femenina se multiplicaron, normalmente llevados a cabo por sociolingüistas feministas. Sin detenerse casi a analizar el habla de los varones, las investigaciones van estableciendo los rasgos que supuestamente caracterizan el habla femenina.

Inicialmente los trabajos se concentraron en niveles estructurales de la lengua: fonología, vocabulario, morfología

y sintaxis. Se concluyó, por ejemplo, que las mujeres tienden a pronunciaciones más cercanas a la norma que los varones y que muchas de sus afirmaciones terminan con entonación ascendente, parecida a la de la interrogación, en lugar de descendente como los varones; usan palabras de las que la mayoría de hombres huyen *(monísimo; azul azafata;* eufemismos); gustan de enfatizar los adjetivos mediante sufijos *(preciosísimo);* terminan algunas de sus afirmaciones con preguntas-eco *(¿verdad?, ¿no?).* Más tarde los estudios volvieron su atención a aspectos del habla más discursivos (las mujeres parecen producir más alabanzas que los hombres; en situaciones de conflicto y de desigualdad de poder, recurren a «citas de autoridad», etc.).

Mientras las conclusiones se generalizaban a todas las mujeres de forma uniforme, las explicaciones profundas de tales rasgos conversacionales escaseaban, aunque se aludiese a una temprana socialización o a atributos internos, fundamentales y persistentes, unidos a roles sexuales que debían ser asumidos. Se llegó así a concepciones casi normativas y universalistas respecto a lo que significaba ser mujer lingüísticamente, lo que pronto dio lugar a que el enfoque se tachase de esencialista. El *sexo* no es parte esencial del ser humano, no es algo que se «posea» o se «sea», se alegaba. Las mujeres no hablan así por «ser mujeres». Se hacía necesario contextualizar los estudios del habla y ofrecer razones satisfactorias a un habla que se presentaba como deficiente o deficitaria.

En consecuencia, desde mediados de los ochenta se empieza a abogar por desechar la categoría *sexo* como categoría esencial de análisis. Una de las patrocinadoras de tal idea es Cheris Kramarae, una de las más renombradas sociolingüistas estadounidenses, quien defiende en 1986 cambiar la categoría *mujer* por la de *género* y pasar del estudio del habla de las mujeres blancas a «la del habla de hombres y mujeres en la cultura» (15), «enfatizando los aspectos sociales de la división hembra/macho» (9). Pronto la categoría *género* se impondría en los estudios del uso femenino de la lengua, que pasarían a conocerse como Estudios de Lengua y Género.

AÑOS OCHENTA: ADOPCIÓN DE LA CATEGORÍA DE *GÉNERO* Y DEL PARADIGMA DE LA DOMINACIÓN MASCULINA

Adoptar una perspectiva de género pareció resolver algunos de los problemas a los que nos habíamos enfrentado hasta entonces. La abrazamos, algunas de forma entusiasmada, otras reticentes, pero conscientes de la resistencia patriarcal al mismo como factor decisivo a su favor, junto al hecho de que suponía un triunfo de la epistemología feminista y un refrendo al derecho de las mujeres a nombrar el mundo.

Por una parte, el concepto de género obligaba a tener en cuenta a ambos sexos y a reconocer que el modelo de referencia anterior (lo que se denominaba «conversación normal espontánea») era masculino. Por otra parte, nos permitía trabajar bajo la premisa de que se podían explicar satisfactoriamente las diferencias entre los comportamientos femenino y masculino, la evaluación social de éstos y lo que es apropiado a mujeres y hombres en una cierta sociedad y momento histórico. Asumíamos que la forma en que una sociedad percibe qué es ser mujer y qué es ser hombre, y el diferente valor asignado a los comportamientos, experiencias y cualidades femeninas y masculinas, sentaban las bases de la desigualdad social entre unas y otros.

Al constituir sus presupuestos básicos la jerarquía de sexos y la construcción social de los roles sexuales, quienes tenían menos estima por los comportamientos femeninos pusieron su esperanza en una supuesta maleabilidad de las pautas de comportamiento verbal asociadas al género (frente a lo que consideraban inmutabilidad del sexo)[4]. Si investigásemos a fondo, se decía, podríamos ir al fundamento de la dominación masculina,

[4] Mucho después se empezó a considerar seriamente que tanto el sexo como el género son temporales y modificables, y que la realidad biológica y la psicosocial están interrelacionadas, pero en los albores de la adopción del concepto de *género* esto no era universalmente aceptado.

reformar el comportamiento femenino, inaceptablemente sumiso, y cambiar la situación.

Así pues, los Estudios de Lengua y Género trabajaron principalmente (si bien no en exclusiva) bajo el paradigma de la dominación masculina sobre las mujeres: cualquier diferencia entre el habla de mujeres y hombres reflejaba tal dominación. El carácter negativo de las estrategias de la conversación femenina, sus fallos y defectos (que se daban por sentado, puesto que su valor disminuido, incompleto, imperfecto o defectuoso raramente se cuestionaba) eran atribuidos al puro ejercicio del poder masculino. Las mujeres eran, en potencia, seres perfectamente articulados verbalmente, pero se veían sometidas a la imposición masculina: ellos ocupaban los turnos de palabra durante más tiempo y se resistían a cederlos; interrumpían a las mujeres (Zimmerman y West 1975; West y Zimmerman 1983); imponían los temas de conversación que les interesaban e ignoraban los intentos femeninos de introducir otros temas; frenaban los afanes femeninos por entablar conversación (Fishman 1983); castigaban con su silencio (Spender 1980) o daban lecciones y reformulaban a su manera las palabras femeninas. Por eso las mujeres no se atrevían a utilizar expresiones fuertes o soeces, ni registros excesivamente coloquiales, sonreían más para apaciguarlos, eran más corteses e indirectas, pronunciaban frases afirmativas con entonaciones que parecían preguntas o dudas, y suavizaban el impacto de sus declaraciones con expresiones mitigadoras (Lakoff, 1975). El estilo femenino se asemejaba al de las personas débiles, desposeídas, inferiores o subordinadas.

El ímpetu político feminista que originó los Estudios de Lengua y Género, en su deseo de saber cómo se produce la dominación masculina y de forjar armas con las que destruirlo, convierte el «poder» en el foco central de estas investigaciones. Se orientan todos los estudios hacia el «poder», que se constituye en eje incuestionable de la sociedad. Las investigadoras se dejan embaucar por el concepto de «poder», deidad absoluta que fascina y sobre la que supuestamente rotaría la vida social en su totalidad. Igualan poder a dominación, y se comprometen a una crítica del poder que desenmascare la dominación mascu-

lina. Asumen que el poder es lo que los hombres ejercen sobre las mujeres, considerando, por tanto, a las mujeres principalmente víctimas de la dominación. En el mejor caso, tratan de presentar ejemplos aislados de resistencia femenina a la dominación (siempre como resistencia o reacción, raramente como maneras propias de hacer y estar en el mundo). Toda variación en el uso de la lengua se atribuye al diferencial de poder entre mujeres y hombres. Las relaciones de género son, sobre todo, formas de organizar y repartir poder, se nos dice. «La feminidad es una forma cultural de negación o mitigación del poder; mientras la masculinidad es la afirmación del poder», afirma Penelope Eckert en 1989.

Tanto es así que una parte de los esfuerzos de la mayoría de las investigaciones de género y uso de la lengua se dedicaron a criticar duramente el paradigma minoritario, el segundo que rige Estudios de Lengua y Género: el de la diferencia. Según éste, mujeres y hombres habrían sido socializados bajo patrones diferentes y opuestos. Mujeres y hombres aprenderían diferentes comportamientos, como parte de su proceso de socialización, desde que juegan en terrenos de juego separados (Maltz y Borker, 1982; Coates, 1996; Tannen, 1990). Como resultado, las mujeres tienen una orientación conversacional distinta de los varones, lo que se manifestaría en que desarrollan su charla en grupos pequeños y son maestras en el habla íntima; aprenden a hacer preguntas y a mostrar interés por las palabras ajenas para mantener viva la conversación; trazan conjuntamente los temas mediante la recogida de palabras o expresiones de sus interlocutoras/es, que citan en señal de reconocimiento, o mediante el solapamiento de comentarios que, lejos de servir para cambiar de tema, logran apoyar lo dicho por hablantes anteriores; en conversaciones amistosas evitan imposiciones directas y prueban estrategias tentativas, abiertas al cambio; si alguien muestra su desacuerdo, prefieren buscar puntos comunes que expresar desacuerdos; y mitigan la crítica abierta.

Las primeras promotoras del paradigma de la diferencia sugerían que estas tácticas comunicativas femeninas se habrían desarrollado de forma separada de las masculinas, como pertenecientes a otra cultura distinta, y debían considerarse iguales

en valor pero diferentes de las masculinas y valiosas en sí mismas. Pero sus propuestas encontraron una fría acogida, cuando no críticas feroces, por parte del feminismo de la dominación (Troemel-Ploetz, 1991; De Francisco, 1991; Freed, 1992). Pese a su indudable mérito, por haber sido capaces de reconocer que el habla femenina no puede definirse únicamente en términos de su relación de sumisión frente a los hombres y por su creencia en que las mujeres no necesitan la aprobación ni el control masculinos para la obtención de sus propios fines (o precisamente por ello), fueron acusadas de rozar tesis esencialistas —las mujeres reproducirían el rol de madres y cuidadoras de la especie en su orientación conversacional— y de carecer de perspectiva política. En nuestras sociedades la diferencia no es valorada igualmente, se decía; nunca debe pasarse por alto la cuestión del poder ni a quiénes favorecen las estrategias femeninas en un mundo dominado por el género masculino. La diferencia entre los géneros ayuda a la creación de relaciones jerárquicas entre ellos y son tales relaciones de poder las que construyen a «mujeres» y «hombres». Diferencia y dominación masculina, se argüía, son inseparables.

La centralidad del poder en estos estudios no es imputable únicamente al feminismo del género. En la propia base de la sociolingüística se halla parecida preocupación por la división y jerarquía humanas. La imposición de lenguas nacionales, la colonización lingüística, los derechos lingüísticos de emigrantes, la prohibición de expresión en lenguas minoritarias, la diferencia de estatus entre variedades lingüísticas, la obligación de algunas criaturas de aprender lenguas que no son las maternas y el efecto de ello en su identidad social, la ridiculización o represión de formas de expresión vernáculas frente a las dominantes... Todas esas cuestiones constituyen algunos de los focos de interés de la disciplina, que parece girar casi por entero alrededor de cuestiones de poder. Para las sociolingüistas feministas, pues, el poder era por doble motivo el eje central de la vida social.

Lamentablemente, el desmedido papel asignado al poder y la excesiva influencia del paradigma de la dominación dentro de los Estudios de Lengua y Género han tenido efectos no deseados y han conducido a caminos sin salida, como trataré de mostrar en las páginas que siguen.

Limitaciones y efectos intrínsecos del paradigma de la dominación en los estudios de lengua y género

La aplicación del paradigma de la dominación tuvo tres efectos intrínsecos que no colaboraron a mejorar la situación de mujeres concretas e impidieron un desarrollo más libre de la trama conceptual de los Estudios de Lengua y Género: las investigaciones de las peculiaridades femeninas, que proliferaron hasta contarse por miles, sólo fueron aceptadas en tanto en cuanto fuesen contrastivas (charla femenina-charla masculina) y contribuyesen a reforzar la idea de dominación masculina (por lo que los términos «mujer» y «poder» se volvieron contradictorios en sí mismos). En consonancia cabal, el punto de partida siempre fue el carácter negativo (sumiso) del habla femenina, supuesto que raramente se puso en tela de juicio. Paso a comentar en profundidad cada uno de estos tres aspectos y sus consecuencias.

Un primer efecto «natural» de la aplicación de la noción de género fue el pronto abandono del estudio casi exclusivo del habla femenina. Si en los años setenta y principios de los ochenta se reconocía y celebraba la diferencia femenina, mientras se buscaban modelos femeninos fuertes y positivos, una vez que se reconocen las innegables limitaciones intelectuales del paradigma *sexo* —como la creación de una falsa esencia inmutable femenina y la incapacidad de realizar conexiones conceptuales entre las relaciones mujer-hombre y otras relaciones sociales— se rechaza explícitamente hablar de *mujeres* como categoría independiente que se basta a sí misma *(self-contained,* en la terminología inglesa). En su lugar se propone estudiar el habla femenina en relación con la masculina.

«No podemos concentrarnos en estudiar únicamente el habla femenina», advertía, por ejemplo, la antropóloga Judith Shapiro en *Signs* (1982), «sino a riesgo de caer en lo mismo que acusamos en los estudios masculinos». Se refería al androcentrismo, que se podría convertir en una especie de «ginocentrismo» que ella no consideraba adecuado. Y es que, prescindiendo de alguna excepción, se hacía hincapié en que «género»

no dejaba fuera ni a hombres ni a mujeres. Como muy gráficamente explicaba Cheris Kramarae,

> Discussions of gender (the social construction of males and females) don't need to exclude anyone (Well, this takes some reconsideration for some people who think of «gender» as meaning «female»). Issues of language and gender are germinal, seminal, and ovular to everyone (1986: 4)[5].

Si, además del concepto de género, la propia metodología de la disciplina desde la que trabajábamos hacía de la comparación y contraste de datos un paradigma ineludible, existía otro factor que nos impelía a comparar el habla de mujeres y varones: la progresiva conciencia política que, desde Althusser y Gramsci, a través de diversos análisis sociopolíticos revelaban que el lenguaje es un «sitio» de lucha ideológica por excelencia: la lengua refleja e incluso «construye» las relaciones sociales; el lenguaje es uno de los «aparatos ideológicos» que entroncan a las personas en un determinado grupo social. Si hablar «como una dama» *(like a lady,* por usar la famosa cita de Robin Lakoff) no era opcional, sino obligatorio para las mujeres, y si gracias a ese factor se las discriminaba, era importante tratar de ir a la raíz de esa dominación y proporcionar a las mujeres herramientas que posibilitasen su liberación. En esa supuesta raíz se situaban el habla de mujeres y el habla de hombres. No se podía ignorar una de ellas.

Como corolario de lo anterior, las diferencias entre los géneros sólo se entendían como interrelacionadas en términos de oposición. Las pautas adoptadas por los hombres buscarían la diferenciación de lo femenino, y a su vez las de las mujeres se desarrollarían como oposición a las masculinas (en el sentido de «aquello que no se permite a las mujeres»). De esa forma, a las diferentes pautas de comportamiento que se observan entre mujeres y hombres se les asigna un signo positivo (de poder) o

[5] La consideración del género (la construcción social de hombres y mujeres) no necesita excluir a nadie. (Bien, esto supone un cuestionamiento para quienes piensan que «género» significa «mujer».) Los problemas de lenguaje y género son germinales, seminales y ovulares para todos. (Trad. de la editora.)

negativo (sin poder) dependiendo del sexo del grupo: los hombres interrumpen para apoderarse y mantener el turno de palabra, como señal del estatus que buscan; a las mujeres no se les permite tal estatus y para «mantenerlas en su sitio» son interrumpidas por varones cuando ocupan su turno de palabra; ellos aprenden a articular firmemente, ellas son socializadas en una articulación vacilante; ellas servilmente hacen las preguntas que ellos necesitan para saber que son escuchados... Cuando alguna investigadora se atrevía a plantear un resquicio de duda frente a la explicación generalizada, o formulaba tentativamente la posibilidad de que mujeres y hombres hubieran desarrollado culturas paralelas, relativamente independientes entre sí y no por oposición al «sexo opuesto», ni sólo por reacción/resistencia a la dominación, se la tachaba de apolítica y de haber abandonado el principal de nuestros puntos de partida: la dominación femenina en el patriarcado.

La perspectiva de la dominación femenina aceptaba implícita o explícitamente que las mujeres serían diferentes si se les dejase. En multitud de trabajos se «denuncian» formas de expresión femenina y se asegura que éstas cambiarán en cuanto las mujeres dejen de estar sometidas. Lo cual indica que, aunque las investigadoras se hubiesen propuesto rechazar frontalmente el habla masculina como norma de comparación, ésta seguía siendo el estándar utilizado. Resulta altamente significativo que ninguna investigación, hasta donde yo conozco, se plantease cómo sería el habla masculina si no existiesen mujeres a las que dominar o varones con quienes competir, mientras que casi todos los trabajos realizados bajo el paradigma de la dominación incidían en que el habla femenina es resultado de la fuerza del poder masculino, delata sumisión y debe ser cambiada. Como no se sugería con el mismo ímpetu que el habla masculina debiese transformarse, podemos colegir que, pese a las críticas, ésta despertaba una admiración oculta.

Por todo esto, aunque las lingüistas que trabajábamos desde el feminismo estábamos especialmente interesadas en el habla de las mujeres, pocas veces tuvimos la valentía de partir de ésta y de nuestra experiencia en la interpretación de los significados del habla, lo que llevó a que, pese a la multitud de estu-

dios llevados a cabo en las décadas de los ochenta y noventa, encontremos muchas lagunas en la investigación. Por ejemplo, sabemos poco respecto a la forma en que se producen relaciones de dominación y sumisión entre mujeres, y aún menos respecto a la obtención o reconocimiento de autoridad femenina.

Esto me lleva al segundo efecto de la aplicación del paradigma de la dominación: la imposible conceptualización del poder femenino. Si el poder es la dimensión básica que regula el género, los estudios del habla femenina tienen que realizar auténticos juegos malabares para explicar la interacción diaria entre mujeres y hombres cuando es una mujer la que tiene mayor estatus y, por tanto, ocupa una posición de poder. Si una mujer poderosa no respondía al modelo verbal «femenino», se explicaba su comportamiento apelando a la incompatibilidad del estilo femenino (sumiso según el paradigma de la dominación) con el poder: en tales casos la mujer supuestamente habría abandonado el estilo comunicativo en el que ha sido socializada para revestirse de masculinidad (léase poder), lo que reforzaría la idea de que las mujeres deberían desprenderse del estilo conversacional femenino para acceder al mundo público. Cuando una mujer mantenía el empleo de las pautas «femeninas» pese a ocupar un puesto de poder, la razón aducida era que el género permea cualquier tipo de relación entre mujeres y hombres, incluso si en la interacción no participan miembros del otro sexo, por lo que las mujeres se ven obligadas a mantener sus estrategias conversacionales «débiles» para no dejar de sonar «femeninas».

Este tipo de argumentaciones flaqueaba al menos en tres puntos. Por una parte, se tendía a olvidar que el poder interaccional ni es un fenómeno concomitante a la masculinidad ni siempre resulta incompatible con la feminidad. Y es que la concepción del poder que latía en estos razonamientos resultaba hondamente masculinista en dos sentidos: no sólo existen formas de poder que confieren capacidad afirmativa y transformadora de obrar, esto es, un poder no dominador, sino que además hay mujeres que ejercen poder (y dominación) desde su posición de mujer.

En segundo lugar, no había espacio para admitir que el eje del poder no es el único alrededor del cual gira la vida social y una excesiva atención al poder nos impedía vislumbrar otras di-

mensiones también presentes en las relaciones mujer-hombre y de las mujeres entre sí. La excesiva politización (negativa y viril) del concepto de *género,* con su énfasis en la dimensión del conflicto, ha hecho más arduo desarrollar políticas de solidaridad femenina (entre mujeres y entre mujeres y hombres).

Finalmente, si multitud de trabajos concluyen que muchas mujeres en puestos de poder mantienen un estilo conversacional «débil», y si, según parece, en sus tácticas comunicativas el estatus no hace tanta mella como en el estilo masculino, por lo que interaccionan con sus subordinados/as de manera menos distante y más igualitaria (por ejemplo, Bengoechea, 1993a y 1993b; Bogaers, 1998), podríamos preguntarnos un par de cuestiones. En primer lugar si, puesto que saben manejar estrategias para controlar la conversación, sus efectos y resultados, ¿no será que lo hacen de forma no necesariamente idéntica a los hombres? En segundo lugar, ¿no habrá por tanto que redefinir el significado de «dominio» y «poder» en la microcharla de forma no androcéntrica? Porque al identificar el poder con la forma hegemónica de ejercerlo por parte de varones, el ejercicio femenino del poder sólo puede verse como desviación, rareza, sinuosidad o conducta tortuosa.

Pero a la larga el efecto más demoledor del paradigma de dominación ha sido el mantenimiento conceptual del habla femenina como reflejo de tal dominación. Este presupuesto menospreciador del habla femenina se ha mantenido lamentablemente vivo y vigoroso en una gran mayoría de los estudios denominados de Lengua y Género.

Y es que, en la gran mayoría de trabajos, cuando se aplica el concepto de *género* y se acepta que el habla femenina y el habla masculina están interrelacionadas, la femenina nunca pierde su estatus subordinado. Deborah Cameron, probablemente la sociolingüista feminista europea más influyente y prestigiosa, mantiene aún en 1998 que «si se reconoce que las normas de comportamiento "femenino", incluida el habla, no son índices arbitrarios de la identidad de género, sino que simbolizan la impotencia, la falta de poder, el feminismo debería ser muy crítico con ellas, por rechazo al estatus subordinado que representan» (960).

Una de las creencias que, hasta ahora, se han mantenido subyacentes en la sociolingüística y en sus aplicaciones es la idea de que las mujeres, al igual que otros grupos sometidos, se han visto obligadas a desarrollar una serie de tácticas de adaptación a una realidad que no es suya, asimilando unas estrategias comunicativas «débiles» que aúnan su comportamiento al de esclavos, criados, gente sin recursos o educación *(powerless people).* En uno de los trabajos más citados, Carol Colfer (1983) afirma que la interacción entre gente de estatus diferente se rige por un mismo modelo, caracterizado por el hecho de que las personas de menor estatus, al estar en compañía de personas de mayor estatus, son menos capaces de expresión, menos libres para expresarse e incluso tienen menos lucidez. Sus conclusiones se basan en un trabajo de campo llevado a cabo entre población urbana y rural, por un lado, y entre hombres y mujeres, por otro. La aceptación acrítica de este tipo de declaraciones ha llevado a otros comentarios, igual de perniciosos para la «salud» y autoreconocimiento femeninos, que otras sociolingüistas dejan caer a lo largo de sus ensayos. Unas veces las pautas diferenciales de las mujeres responden a la subordinación:

> *Las [«instrucciones» que han recibido las mujeres para usar la lengua] suponían, en el fondo, una subordinación social a través del lenguaje*[6]. Por eso la mujer debía: hablar poco; hablar bien...; hablar suavecito, agradablemente...; no dar órdenes, sino pedir o sugerir...; no gritar (más bien susurrar); mantener en lo posible una apariencia infantil al hablar...; no interrumpir, saber escuchar y dar apoyos a la conversación; ser cortés, sonreír, huir de la discusión; no ser afirmativa, ni exponer opiniones; no preguntar directamente...
>
> También *el hombre ha recibido instrucciones sobre cómo debía hablar,* pero éstas han sido históricamente contrarias a las que hemos visto para la mujer, orientadas en este caso a *consolidar su papel dominante en la sociedad, desde la seguridad lingüística y el protagonismo.* Por eso debía: hablar fuerte, firme; ser afirmativo; dar él las órdenes (evi-

[6] Todas las cursivas son mías, no del autor o autora citada.

denciar a través del lenguaje dotes de mando); hablar el primero (y el último); hablar con «voz de hombre»; (García Mouton, 1999: 62-4)

Otras son constitutivas de infantilismo y dependencia:

> [Si quienes educamos insistimos en exigir un comportamiento lingüístico distinto a las niñas que a los niños] estaremos fortaleciendo la discriminación porque, no se olvide, *la forma de hablar de las mujeres tiene la connotación de algo infantil y de algo dependiente,* de modo que, al perpetuar estas divergencias sexolectales, seguimos manteniendo *la imagen del sexo femenino como inferior y en estado permanente de minoría de edad* (Calero Fernández, 1999, 163).

Y las más denotan trivialidad e inseguridad, siendo las causantes de la falta de credibilidad femenina:

> [...] la utilización continua de la segunda persona y de la primera persona del plural con una finalidad fática e inclusiva, el despliegue de un estilo comunicativo escasamente asertivo y orientado a la cooperación conversacional, el cambio continuo de tema y la abundancia de solapamientos [...] *serían el efecto de un aprendizaje cultural que limita el derecho de las mujeres a usar la palabra con absoluta autonomía y favorece en cambio una expresión lingüística insegura y en ocasiones banal* (Lomas, 2002, 102-3).

> [...] la inflexión de la voz, para hacerla pretendidamente más musical y agradable; una entonación admirativa no habitual en los hombres y que parece formar parte de los hábitos lingüísticos que se consideran atractivos en una mujer, lo mismo que intercalar risas en la conversación, hablar sonriendo o repetir gestos de asentimiento y palabras de apoyo. Todo esto *resta credibilidad a la mujer que los incorpora en una intervención pública seria* [...] (García Mouton, 1999, 73).

Si durante siglos los detractores de las capacidades femeninas las habían atribuido a causas «naturales» relacionadas con

el sexo, los estudios ahora las atribuyen al género. La investigación se dirige a desentrañar las causas de los «fallos» y «errores» en la comunicación femenina. Sólo de pasada se mencionan las posibles limitaciones en la orientación conversacional masculina (en su incapacidad para mostrar sus sentimientos abiertamente, por ejemplo) pero de boquilla, sin que el resto de las conclusiones avalen estas aseveraciones, incluso contradiciéndolas: en el mismo texto puede aconsejarse a las mujeres no mostrar sus cartas en público ¡para aparecer más frías y distantes! La lectura de las citas anteriores suscitaría en una feminista de los setenta al menos unas preguntas. Por ejemplo: ¿en qué se basa Lomas para afirmar que el rosario de formas de habla femeninas que menciona delata trivialidad o inseguridad? ¿Por qué «hablar suavecito» es señal de subordinación para García Mouton? ¿Por qué sonreír resta credibilidad?

¿Cómo es posible que un investigador y dos investigadoras que trabajan seriamente, con una preocupación auténtica por la desigualdad entre mujeres y hombres, no caigan en la cuenta de que están valorando desde una perspectiva androcéntrica el comportamiento femenino? Son feministas responsables, inteligentes, con compromiso por las injusticias y combatientes por la equidad. Sin embargo, a veces resulta desconsoladora su misoginia, que procede de la aplicación automática de las perspectivas androcéntricas que adopta la lingüística. Calero, García Mouton o Lomas, a quienes respeto y admiro en tantos sentidos, simplemente han caído en la trampa del paradigma de la dominación de género.

Si, probablemente por partir del mismo paradigma de la dominación, los manuales de psicología de la mujer llegan a afirmar (desde una perspectiva de género) que, en general, las mujeres son menos asertivas que los hombres, tienen menor autoestima, menos confianza general en sí mismas y un autoconcepto más pobre, desde la sociolingüística se interpreta que la expresión corporal y el modo de hablar femeninos ponen de manifiesto esa misma sensación de insuficiencia intelectual de las mujeres. De ahí, se dice, los comentarios despreciativos sobre sí mismas, la excesiva cantidad de calificativos que preceden a sus comentarios y el uso de preguntas tópicas que carac-

terizan la «expresión de las mujeres» y que constituyen el contrapunto de las representaciones masculinas del yo, competitivas y verbal y físicamente asertivas.

Como ilustración de mis palabras puede resultar útil un artículo incluido en un libro editado por la australiana Carmen Luke, que recoge aportaciones de relevantes feministas australianas, norteamericanas y británicas, algunas tan importantes como la lingüista Terry Threadgold o la filósofa Sandra Lee Bartky. La portada de su versión española ya resulta significativa: se trata de un óleo de Badía Camps que representa a una mujer derrumbada sobre una mesa, el rostro escondido en el brazo que se apoya en la mesa, como si llorase o se avergonzase de mostrar su cara. Es precisamente la vergüenza el tema sobre el que gira el capítulo escrito por Bartky, «La pedagogía de la vergüenza», que no es sino uno de los que constituyen su libro *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression* (1990). La filósofa atribuye el comportamiento femenino (incluido naturalmente el lingüístico) a la inseguridad que produce el sistema de género y a la consiguiente vergüenza que éste despierta en las mujeres.

> Hace varios años impartí un curso de extensión universitaria de nivel superior en un instituto suburbano. Los alumnos eran, en su mayoría, profesores de instituto [...] Las mujeres que, en promedio, eran mejores estudiantes que los hombres, en el plano académico mostraban menos confianza en sí mismas en su capacidad para dominar los temas. [...] la clase que voy a describir no tenía nada de especial; en otras clases, he observado lo mismo que vi allí. He seleccionado esta clase concreta porque tanto los alumnos como las alumnas eran maduros y profesionalmente bien adaptados, [...]. Aunque las mujeres estaban en mayoría, en las discusiones en clase hablaban mucho menos que los hombres. Éstos participaban con toda libertad en los intercambios y se mostraban muy seguros; en realidad, a la vista de la calidad de algunas de sus observaciones, demasiado seguros. Las mujeres que participaban en los debates lo hacían con lo que los lingüistas llaman «lenguaje de las mujeres». Su expresión estaba marcada por las dudas y los comienzos en falso;

solían introducir sus comentarios con expresiones devaluadoras de sí mismas *(Quizá piensen que es una pregunta tonta, pero..);* a menudo, utilizaban un tono de interrogación que en realidad transformaba una simple oración declarativa en una petición de ayuda o de reafirmación; utilizaban preguntas «muletilla» que tenían el mismo efecto *(El tema de Camus en el Mito de Sísifo es el absurdo de la existencia humana, ¿no?)* y una cantidad excesiva de expresiones adverbiales *(¿No es cierto que, a veces, quizá ...?).* Este estilo de expresión oral, con independencia de su contenido, comunica a los oyentes la falta de confianza de la hablante en lo que está diciendo, lo que, a su vez, perjudica su credibilidad. Además de su forma de hablar me sorprendió el modo en que muchas alumnas me entregaban sus escritos. Solían pedirme disculpas y expresar de mil maneras su pesar por la mala calidad de sus trabajos que, generalmente, eran muy buenos. Con frecuencia, la alumna que se disculpaba unía los extremos de las hojas de su trabajo, haciéndolo literalmente más pequeño, manteniendo el papel en el aire con cierta inseguridad, como si dudara entre entregarlo o destruirlo. Por regla general manifestaba sus excusas con la cabeza inclinada, el pecho hundido y los hombros ligeramente hacia adelante. Los alumnos se levantaban de sus mesas y entregaban sus papeles sin comentario alguno. [...] también podía detectarse algo más: me di cuenta de que muchas alumnas se avergonzaban tanto de su trabajo escrito como de expresar con franqueza y de forma abierta sus ideas. De hecho, no era raro que alguna me dijera: *De verdad que este trabajo me da vergüenza* mientras me entregaba el papel. No me cabe la menor duda de que estas manifestaciones eran fiel reflejo de sus sentimientos. [...] Estas disculpas servían también para subrayar el deseo de las alumnas de [...], al suscitar en mí la compasión ante unos trastornos emocionales tan evidentes, suavizar mi juicio sobre su trabajo. [...] Parece que la conducta de mis alumnas de esta clase suburbana presentaba las señas características de la vergüenza, una vergüenza sentida de forma directa o prevista: en su silencio, la necesidad de esconderse y ocultarse: en el carácter dubitativo de su forma de expresión y en sus disculpas, la sensación del yo como defectuoso o disminuido» (Bartky, 1999, 216-18).

Está claro que Bartky no es capaz de otorgar valor a un estilo retórico que no sea el hegemónico en nuestras sociedades[7]. La larga cita de su artículo me ha servido asimismo para poner de manifiesto otro de los efectos no deseados de la aceptación del modelo de género como dominación: pese a que el modelo no culpabiliza en principio a las individuas explícitamente, sí hace pedagogía al explicarles que es a través de las prácticas discursivas de nuestra sociedad como nos convertimos en mu-

[7] Examinemos otra posible interpretación de esa conducta femenina que tanto parece escandalizar a Bartky, la de los comentarios despreciativos sobre una misma. Se ha demostrado que la jactancia es cuidadosamente evitada en conversaciones íntimas femeninas, de hecho se habla poco de los logros personales y a veces se recurre a la modestia para minimizar diferencias con otras personas. También parece probado que muchas mujeres empiezan su discurso como Santa Teresa sus escritos, disculpándose por su poca habilidad verbal *(No sé si voy a saber decirlo bien).* Hay algunas que, cuando asumen una responsabilidad, la aceptan advirtiendo de su falta de conocimiento o experiencia en ese campo *(Claro que lo haré encantada, aunque nunca me he ocupado de estas cuestiones y me da miedo meter la pata),* y otras que cuando entregan un informe se excusan por los posibles errores *(Seguro que los gráficos no te gustan; soy un poco desastre con este programa informático).* Es éste uno de los rasgos menos comprendidos por parte de la cultura masculinizada (y ahí deseo englobar a mujeres —Bartky, sin ir más lejos— y a hombres), que interpreta esta actitud como falta de asertividad, inseguridad y carencia de autoestima.

Podemos, sin embargo, atribuir a otras causas este comportamiento. Para empezar, esas frases no implican que no se tenga buena opinión de una misma, sino que no se presume de ello, como en muchas culturas no occidentales, cuyos hablantes, incluso cuando ocupan un alto rango o estatus, hacen gala de una retórica de la humildad. También puede tratarse de un rasgo cultural femenino enmarcado en el deseo de incluir a las otras personas como iguales en su discurso. Esta orientación incitaría a la hablante a situarse al nivel de las demás, haciendo patente una falta de engreimiento que pudiese situarla por encima de nadie. Es posible asimismo que este comportamiento puede ser la marca de una retórica propia, que define la asertividad de una manera menos agresiva. Si la definición de asertividad es «la habilidad de comunicar los propios sentimientos, creencias y deseos de forma honesta y directa, permitiendo a los demás [*sic*] comunicar sus propios sentimientos, creencias y deseos» (Pearson *et al.,* 1993, 260), podemos concluir que las mujeres comunican de esta forma los propios sentimientos de (sensata) ambigüedad ante sus propias posibilidades.

jeres dominadas y al alentarlas a cambiar las prácticas discursivas que nos hacen «femeninas». De este modo, se convertían las prácticas masculinas en algo deseable y lleno de posibilidades: una de las claves de la deseada igualdad, re-produciendo la jerarquía de géneros.

La culpabilización de las mujeres desde los Estudios de Lengua y Género ha alcanzado todos los niveles de la vida. Unas veces se achaca a las mujeres las discriminaciones sociolaborales de las que puedan ser objeto, por corresponder sus pautas verbales a modelos «inferiores» de conducta. Así, una pedagoga catalana explica que ha escrito un libro con la intención de que las niñas cambien de modelo comunicativo:

> la justificación de este libro [es] conseguir que las alumnas *desaprendan* los modelos [comunicativos] de mujer que les proponen la mayoría de familias y los medios de comunicación, y aprendan a buscar otros nuevos para poder convertirse en seres humanos plenamente desarrollados (Fabra, 1996, 10).

puesto que el modelo aprendido por las mujeres no es el de «seres humanos plenamente desarrollados» (léase el de varones). En uno de los muchos libros de recetas de autoayuda publicados en nuestro país, que hace uso de investigaciones sociolingüísticas anteriores, podemos leer recomendaciones como las siguientes: «si se expresan de forma más directa, las mujeres podrán conseguir sus objetivos e inspirar confianza, y conseguirán que sus colegas les presten atención» (Glass, 1995: 158); «para que las mujeres puedan ser más respetadas y valoradas en el mundo laboral, deben desarrollar técnicas de comunicación que les brinden más poder y profesionalismo» (146); «para que al oírsele parezca usted una mujer inteligente y profesional, adquiera una voz más grave» (156).

Un punto implícito de partida en los Estudios de Lengua y Género, por tanto, era que las mujeres se ven más impulsadas a actuar «como tontas» y en contra de la razón, que consideraría superior la actuación masculina. Este modelo teórico se ha revelado absolutamente opresivo en su presunción de la inevita-

bilidad del poder asociado a la categoría «lo masculino» y en su ineludible suposición de la dominación femenina. Para este modelo, la masculinidad ha acabado siendo lo real, lo auténtico, lo que existe y tiene importancia frente a la feminidad, que no tiene existencia o vale menos. Aunque los discursos femeninos, la charla femenina, los significados de múltiples mujeres estaban diciendo a las investigadoras que sí existían y que conocían su propio valor (pese a que no se jactasen de él a la manera viril), el concepto de género impedía hacer tal reconocimiento.

Este enfoque, que partía de un valor fijo asignado a los comportamientos (una contradicción con los presupuestos de la lingüística, que afirma que ningún elemento verbal posee un único significado inmutable), los jerarquizaba antes del análisis. Por ejemplo, si para lograr tener más fresco en una habitación, se opta por una orden *(abre la ventana, por favor)* el comportamiento, de antemano y fuera de todo contexto, se designaba como «coherente y asertivo». La preferencia por una petición *(¿me abres la ventana, por favor?)* o una sugerencia *(¿no crees que hace calor aquí?)* indicaría, de partida, «incoherencia» propia de seres pusilánimes y temerosos. Como el enfoque partía de una regla androcéntrica —a lo que hacen los hombres se le asigna valor positivo— pero ocultando que lo era, el resultado conducía inevitablemente a una jerarquización pretendidamente a-genérica de las conductas. Se partía del valor sociosimbólico de una determinada forma lingüística, sin cuestionar el origen y la razón de su valoración positiva, para acabar abogando por que las hablantes utilizasen esa forma verbal casi mecánicamente. Esta perspectiva impedía reconocer que la experiencia no ocurre en un espacio de género neutro, sino que siempre es sexuada. No hay comportamiento sin sexo: lo contrario es una abstracción que acaba jerarquizando inevitablemente. La experiencia (la conducta) es sexuada desde el nacimiento —si no antes.

Por otra parte, cualquier forma lingüística y comportamiento verbal adquiere significado dependiendo del contexto cultural o institucional en el que se produzca. Es decir, ninguna de las pautas supuestamente femeninas, ninguna de sus caren-

cias (la asertividad, por ejemplo) es en sí misma señal de impotencia o ineptitud. La validez de una estrategia comunicativa no reside en la propia forma verbal, que sólo adquiere valor dentro de una compleja red de interpretaciones y significados sociales. Por ejemplo, ser denominada *Teresa, Maite, cielito,* o *Doña Teresa* va a tener significados muy distintos dependiendo del tipo de relación personal que deseemos crear y mantener, de las ideas preconcebidas que tengan nuestras o nuestros interlocutores y de muchos otros factores.

Dar valor único y absoluto a una pauta conversacional dada —el uso de una entonación firmemente descendente para acompañar una frase afirmativa u optar por una sugerencia en lugar de una orden— supone no considerar la posibilidad de que exista más de una interpretación, pasar por alto la historia de cómo ha llegado a ser valorada de forma positiva en una cierta cultura y no prestar atención al proceso que otorga autoridad a unas formas frente a otras. Es rechazar la existencia de otros órdenes posibles de significado. Es negar que muchos arreglos sociales están fuertemente «generizados», porque mantienen y legitiman unas tácticas frente a otras posibles, ocultando precisamente la base androcéntrica que los sostiene. Y las instituciones, prácticamente todas de origen patriarcal, otorgan autoridad (no sólo poder) a las formas masculinas de comunicación. Pero eso no da validez a las formas de comunicación masculina *per se,* sino que demuestra que se ha excluido la contribución femenina de toda una gama de valores culturales, y se ha impuesto uno de los modelos posibles de comunicación convirtiéndolo en el razonable, idóneo o apropiado para la situación.

Consecuencias exógenas en la aplicación del modelo de género

Las aplicaciones de los Estudios Feministas de Lengua y Género tomaron un camino contrario al buscado. El divorcio entre teoría feminista y aplicaciones y popularización del concepto de género tuvo dos vertientes: la asimilación de *género* a *sexo* y una creciente despolitización.

Por una parte, el uso de la categoría *género* supuso un mero cambio de etiqueta, más que de postulados esenciales: las investigaciones sociolingüísticas seguían conceptualizando a la mujer y al hombre como categorías preexistentes, en lugar de categorías construidas en un contexto social de relación, como dictaba el paradigma. Aunque las diferencias entre los comportamientos de mujeres y hombres se explicaban de una manera general como producto del género y sólo muy excepcionalmente como producto del sexo (las cuerdas vocales y la variedad tonal serían algunas de tales excepciones), lo cierto es que la variación se hacía corresponder con el sexo, o más exactamente, con mujeres y hombres.

La posición de unas y otros en la sociedad, la compleja red de dimensiones múltiples que dan sentido al género resultaban excesivamente difíciles de valorar en estudios cuantitativos que se limitaban a correlacionar una cierta variable lingüística (una determinada pronunciación, la entonación de frases afirmativas, el menor o mayor uso de coletillas interrogativas tras las aseveraciones, la interrupción conversacional...) con el sexo de una persona, entendiendo éste como variable (social o biológico), binario, inamovible y perceptible a simple vista. Incluso si consideramos que las investigaciones se producían durante lo que posiblemente han sido las décadas de mayor transformación social de la historia, en las que las mujeres libre y conscientemente han optado por irrumpir en el mercado de trabajo y cuestionar los roles de género tradicionales, nuestras investigaciones continuaban refiriéndose a «las mujeres» y tomando a éstas y a los hombres como categorías estáticas de análisis.

Por otra parte, la divulgación de los hallazgos de la sociolingüística implicó una creciente despolitización de los estudios, como trataré de demostrar a continuación. Parecería que tal afirmación entra en abierta contradicción con la excesiva politización que convirtió el poder/dominio en el paradigma básico. Pero, en el fondo, la despolitización es la conclusión natural de un modelo que toma a la mujer como hablante deficitaria y sometida, de un modelo que separa «mujer» y habla «femenina» y de un modelo que se demuestra incapaz de articular políticas colectivas.

La despolitización presenta al menos cuatro aspectos (dos de los cuales se abordarán en este apartado y otros dos en el siguiente). Uno es el cambio de énfasis alentado por la popularización del concepto de *género* hacia la «sujeta» individual que podía «actuar» y así cambiar su actuación de género para introducirse con éxito en el mundo público, donde se exigirían prácticas conversacionales «masculinas». Como denunciara Félix Ortega, del problema social (de las mujeres) se pasó a un problema individual: el género se empezó a reducir a mera opción personal. De ese modo se enmascaraban los conflictos por desplazamiento de lo social a lo individual. Pero entendiendo por individual no la construcción de personalidades coherentes dotadas de atributos consistentes que permitiesen intervenir autónomamente sobre la sociedad, sino al contrario: difícilmente las apelaciones a cambios individuales iban a transformar el orden de las cosas. Esta apelación a lo individual provocará frustraciones en aquellas que no logren triunfar en la vida pública, mientras que, si logran el avance individual, éste no supondrá una integración femenina en el entramado social (Félix Ortega, 1998: 10).

El énfasis en la individualidad del género es un espejismo que puede adoptar formas varias. Se re-escriben descripciones generales sobre el habla femenina como prescripciones para transexuales; empresas de sexo telefónico se entrenan tomándolas como modelo (Bucholz y Hall, 1995); gabinetes de asesoría matrimonial retoman las descripciones para ayudar a superar las crisis matrimoniales (Glass, 1995) y, muy especialmente, las descripciones del habla femenina son el referente a combatir en libros de recetas para el éxito laboral (Glass, 1995). Todas esas aplicaciones de los Estudios de Lengua y Género rentabilizaban (siempre individualmente) las conclusiones de la sociolingüística tratando de luchar para conseguir que mujeres individuales se opusieran al supuesto patrón que el sistema de género imponía en su habla. Consultorías de Recursos Humanos para empresas y organizaciones y gabinetes de psicología idearon cursillos de promoción femenina (que desgraciadamente se siguen impartiendo en multitud de empresas) o se apresuraron a redactar manuales de autoayuda para que las mu-

jeres superaran las dificultades de comunicación con su pareja o en el trabajo. Se trata de textos que han tenido un éxito arrollador: *Las mujeres son de Venus, los hombres de Marte; Él dice, ella dice; Las mujeres que aman demasiado...*, títulos que llevan tiempo figurando en la lista de ventas de cualquier librería. Esta apropiación de la investigación sociolingüística de género elimina toda referencia feminista a la construcción de género y asigna etiquetas a cada elemento lingüístico sin reflexión (por qué ocurren las cosas, en qué marcos, cómo es que se entienden de una manera y no de otra) y desde una visión puramente individualista de la realidad. Toman de los Estudios de Lengua y Género las descripciones de los estilos comunicativos de cada género, las simplifican y culpabilizan a las mujeres por someterse pasivamente al modelo de género, instando al cambio individual, sin incidir en que el género es estructural.

Uno de los ejemplos más claros de la perversión a la que conduce esta apropiación de los Estudios de Género puede observarse en los programas de instrucción femenina para casos de violación en «citas con ligues» mediante el aprendizaje de técnicas de asertividad. Según estos programas, las mujeres no sólo serían en cierto modo culpables del techo de cristal profesional que encontrarían en su promoción laboral por su forma de habla, sino también de algo infinitamente más pernicioso, la violencia de género. En folletos editados por organizaciones para evitar la violación, se insiste en que las mujeres se muestren más asertivas. Asimismo en uno de los libros más populares sobre los problemas de comunicación entre los géneros se dice literalmente: «Si se enseñara a las mujeres jóvenes a ser menos inseguras, amables y dubitativas, si tuvieran mayor seguridad en sí mismas y más claridad al expresar sus deseos [...], quizá la tasa de violaciones se reduciría» (Glass, 1995: 92). Su autora refuerza sus palabras apelando a otra experta, Mary Yarber, asesora universitaria, quien afirmaba en un artículo en *Los Angeles Times:* «Si las jóvenes aprendieran a comunicarse mejor... podrían reducir el riesgo de ser atacadas sexualmente.» Más adelante, afirma Glass: «Lo mismo es válido para el tono de voz. El modo de hablar de una mujer, y no sólo sus palabras, puede decidir si sufrirá una violación, o si vivirá o morirá. Las

mujeres deben tener un tono firme y adquirir una voz más sonora, pronunciando bien las vocales y usando los músculos abdominales para lograr una buena entonación; de este modo se mostrarán más fuertes y seguras de sí mismas.» De las palabras de Lillian Glass, quien por cierto, se ocupó de entrenar a Dustin Hoffman para que pudiese interpretar a una mujer en la película *Tootsie,* podría deducirse que la violación o el asesinato no son imputables a los agresores, sino a la mala articulación femenina. ¡De alguna manera las mujeres serían responsables de las violaciones por sonreír, ser amables o matizar sus afirmaciones, es decir, por no adoptar el estilo masculino de comunicación!

Espero que estas citas hayan sido suficientemente demostrativas de la lamentable despolitización de los Estudios de Lengua y Género llevada a cabo en el proceso de apropiación y divulgación de los mismos.

Un segundo aspecto de tal despolitización es que estos Estudios han podido realizarse desde una perspectiva no necesariamente feminista. Cualquier lingüista o especialista en psicología, bienintencionada pero sin bagaje epistemológico feminista alguno, sin conocimiento de los textos básicos, de los conceptos clave y de la metodología adecuada y, más lamentable aún, sin claro compromiso con la ideología feminista, ha podido ponerse a interpretar los resultados de los hallazgos de la lingüística de género y, lo que es peor, a diseñar recomendaciones para cambiar el estado actual del habla femenina. Si al estudiar la variación en una estructura lingüística —fuese entonación, pronunciación o preferencia por una mayor cortesía verbal— descubrían que era relevante la variable *sexo,* decían que habían realizado un estudio de género, pero no se acudía a ninguna de las teorías feministas de género a la hora de explicar los comportamientos, sino que se apoyaban en divulgaciones androcéntricas de algunos de los presupuestos de las teorías del género. Mucho menos iban a ponerse a pensar en transformar radicalmente la epistemología androcéntrica de la disciplina en la que trabajaban. Creyendo a pie juntillas en los presupuestos y marcos teóricos (indefectiblemente androcéntricos) de los que provenían, se limitaban a aplicarlos con buena inten-

ción... y resultado sexista. Ni el entramado de género era visible en sus presupuestos e interpretaciones, ni se hacía uso de otras perspectivas teóricas (un poco más feministas) de la lingüística, más allá de su propio campo de especialización, que podían haber ayudado en la comprensión del fenómeno. Lamentablemente, con muy poquitas excepciones, casi todas las obras publicadas o traducidas en el mercado español sobre lengua y género caben en este apartado.

En su descargo debemos decir que, pese a que los estudios de género soñaron con ser interdisciplinarios, capaces de englobar perspectivas distintas y cruzar fronteras entre los diversos campos del conocimiento, la realidad ha demostrado la dificultad extrema de llevar a cabo estos presupuestos en un mundo de alta especialización. Apoyarse en campos diversos y trascender límites de la propia especialidad se ha vuelto imposible... y, si no podemos estar al día en nuestra propia área, ¿cómo saber los avances que se producen dentro del feminismo?

Mediados de los años noventa. Culminación de las tendencias apuntadas en los tres lustros anteriores: del *género* a la identidad múltiple y fluida de los seres humanos o al «juego» de la actuación

A mediados de los años 90 se hicieron ya inequívocas algunas de las señales de fallo en la aplicación del concepto de género en los estudios sociolingüísticos. Por una parte, parecía claro que se estaba tomando a mujeres y hombres individuales como unidades de análisis, ante la imposibilidad de «medir» el género o realizar estudios cuantitativos o empíricos con una categoría tan abstracta como *género,* con lo que no se había avanzado mucho respecto a la aplicación de la categoría *sexo*. Por otra parte, comienza a alegarse que los estudios de la diferencia verbal femenina construyen su propio objeto de conocimiento, que éstos, al unir estilo comunicativo a género, conducen a un problemático dualismo de género y a la exageración de hallazgos que prueben la supuesta diferencia sexual; que reciclan de

forma acrítica ideas (sexistas) sobre la profundidad y estabilidad de tal diferencia; que homogeneizan a mujeres y hombres; y que reproducen el sexismo contra el que luchan, perpetuando los estereotipos sobre mujeres y hombres (Kitzinger, 2000; Stokoe, 2000; Stokoe y Smithson, 2001). Cada vez se rechaza más la idea de que el interés central del feminismo sea la cuestión de la diferencia, para localizar el género en las individuas, en lugar de centrarse en las relaciones y procesos sociales (Crawford, 1995).

A consecuencia de todo ello, y como tercer aspecto indicativo de despolitización, algunas mujeres han abandonado los Estudios de Lengua y Género o han negado su misma esencia. Convencidas de que el camino al que conducían los estudios de las diferencias comunicativas entre mujeres y hombres no tenía salida, puesto que parte de la encerrona consistía en la propia formulación de la naturaleza del problema, han dedicado esfuerzos, no a reformular el problema, sino a tratar de negar las diferencias entre mujeres y hombres o a minimizarlas. En lugar de dejarse atrapar por discusiones sobre las diferencias, en qué consisten éstas y a qué razones son atribuibles, cuestionan su mera existencia, alegando que las pautas comunicativas que mujeres y hombres comparten son mucho mayores que lo que les separa. Cuando encuentran diferencias innegables, las atribuyen a la psicología individual o a cuestiones de raza, clase, orientación sexual o grupo social de pertenencia. Pese a su buena intención y a que indudablemente sus presupuestos tienen visos de realidad, su planteamiento no capta *toda* la realidad y además se opone a la experiencia diaria de mujeres y hombres, que tropiezan con problemas a la hora de interrelacionarse: como mínimo, distintas orientaciones en sus discursos, sutiles diferencias en las estrategias retóricas y comunicativas que llevan a malentendidos e infravaloraciones mutuas. Si se prescinde de tales hechos y se «tira la toalla» en la investigación en Lengua y Género, se desiste de hacer una interpretación político-lingüística de la realidad social y se renuncia a diseñar políticas transformadoras de la situación femenina.

Muchas de quienes continúan trabajando en Lengua y Género acusaron a los estudios anteriores de haber «fetichizado»

los conceptos de masculinidad y feminidad, manteniendo intacta una teoría que nunca se cuestionaba. *Género,* adujeron, no debería significar lo mismo en las diversas subcomunidades de habla. Por ejemplo, las formas comunicativas de mujeres urbanas de clase media difieren sustancialmente de las utilizadas por campesinas sin escolarización. Mientras las primeras siguen luchando por la aceptación en mundos laborales dominados por hombres, las segundas se han visto obligadas a trabajar en medios hostiles que requerían unas estrategias comunicativas especiales, que en los años ochenta se interpretaban como «masculinizadas». Hablar de «masculinización» verbal en el caso de estas últimas no recoge las explicaciones —más de clase que de género— que su comportamiento parece indicar. Además, en tal caso, el paradigma de los hombres parece volver a colocarse en el centro de las interpretaciones y oscurece otras variables igualmente importantes (regionales, religiosas, políticas, económicas, educacionales, de orientación sexual). El género, decían, tal como venía entendiéndose, consideraba erróneamente a mujeres y hombres como variables claramente diferenciadas y asimétricas.

Estas críticas abrían dos posibilidades conceptuales: la búsqueda de elementos comunes a la gran mayoría de mujeres de una comunidad de habla dada, o incluso de elementos compartidos por otras mujeres de otras comunidades, o la desintegración de la variable «mujer» en otras variables sociales que inciden y pueden marcar las diferencias entre mujeres de una misma comunidad: en otras palabras, la deshomogeneización de la categoría. La primera de estas posibilidades (centrarse en las mujeres, en cómo crean infinitos tipos de relaciones, comprobar si su orientación conversacional se reproduce fuera de la influencia masculina y demostrar, de paso, que «otro mundo es posible») ha sido seguida por muy pocas sociolingüistas[8]: el temido fantasma del esencialismo de nuevo hacía su aparición

[8] Distinguidas excepciones en la investigación en el mundo anglosajón inglés serían Janet Holmes (1993; 1995; 1996) y Jennifer Coates (1996). Significativamente, la primera es neozelandesa y la segunda, aunque británica, ha trabajado en universidades europeas continentales.

aquí. El segundo de los caminos, la búsqueda de otras variables que pueden converger en las manifestaciones lingüísticas de los seres sociales, es el que adoptan mayoritariamente los Estudios de Lengua y Género (que continúan durante un tiempo denominándose aún así).

Así pues, desde mediados de los años noventa se produce un cambio de paradigma en los Estudios de Lengua y Género. En lugar de ser el *género* un rasgo relativamente fijo de cada hablante, producto del dominio masculino o de la sumisión femenina, se adopta un paradigma «construccionista» que lo conceptualiza como un constructo social, complejo y fluido, que se localizaría en la interacción. No habría únicamente una forma de expresión (femenina o masculina), sino una serie de estilos más o menos indicativos de diferentes identidades, todas conviviendo en cada una de nosotras. Según esa teoría, las personas elegiríamos (dentro de ciertas posibilidades) en cada momento la forma de expresión que mejor representase la identidad que deseásemos transmitir. El foco de estos estudios ya no es sólo el género, sino las múltiples identidades que coexisten en los seres humanos. Ilustrativa de esta tendencia es la nueva serie «Studies in Language and Gender», de la prestigiosa editorial Oxford University Press, que inicia su serie con la publicación del libro que lleva este expresivo título: *Reinventing Identities*. Sus autoras adoptan explícitamente este enfoque constructivista del género afirmando que la identidad es «producción local, antes que una categoría imperecedera» (Bucholtz, Liang y Sutton, 1999: 4); «la identidad es una práctica y no una categoría» (7); y «el género no emana de una categoría esencial o reduccionista de "mujer", sino que se crea y toma forma minuto a minuto a través del discurso» (viii).

Se produce, por tanto, un viraje en el rumbo de los Estudios de Lengua y Género, alejándose cada vez más de generalizaciones sobre el lenguaje de «las mujeres», para centrarse en mujeres específicas en situaciones concretas y buscando la interacción del género con otras categorías y relaciones de poder. Sin embargo, la unidad de análisis sigue siendo el sujeto sexuado (normalmente el sujeto femenino), que en cada trabajo se particulariza en lesbianas, adolescentes, emigrantes latinas en

Norteamérica, afronorteamericanas, mujeres no occidentales... Los grupos designados por ciertas características sexuales y sociales —mujeres y hombres— se consideran potencialmente homogéneos, pero esta homogeneidad se ve rota por el hecho de estar los dos grupos sometidos a la influencia de otras variables o divisiones sociales: la edad, la raza o la etnia, la orientación sexual, la clase social o algún tipo de discapacidad, variables todas ellas fundamentales a la hora de organizar el orden social y que tienen su reflejo en el uso de la lengua.

El interés de las nuevas investigaciones se centra en microestudios del habla en comunidades pequeñas, «locales», por usar su propia terminología (Eckert y McConnell-Ginet, 1992). Se acude entonces a estudiar las prácticas discursivas de grupos de mujeres o de hombres, que son miembros de diversas comunidades sociales que se solapan entre sí (como adolescentes escolares, vecinas de un barrio, clientas de un gimnasio o una discoteca, jugadores amateurs, aficionados a un deporte, etc.) para probar cómo la noción de género va inexorablemente unida a otros atributos sociales y personales y enraizada en la cultura. Se investigan los cambios en las prácticas según el contexto como respuesta a diversas oportunidades sociales o a transformaciones sociales, laborales o políticas. Estos trabajos parecen reforzar la vieja idea de la sociolingüística de que la pertenencia de una persona a un grupo social y el sentido de la propia identidad, las imágenes privadas de sí misma» (Bucholtz, Liang y Sutton, 1999: 11) determinan la forma de lenguaje usada o el contenido de lo que se dice. Precisamente han sido criticadas en ese sentido por otras feministas trabajando en el campo de la psicología constructivista (que publican sus trabajos en la editorial Sage o en la reputada revista *Feminism and Psychology),* quienes se han embarcado asimismo en estudios de Lengua (discurso) y Género y rechazan la idea de que existimos como individuas «privadas», considerando que nuestro «ser» es una construcción social más que problemática (Kitzinger, 2000; Stokoe, 2000).

Quizá sea demasiado pronto para juzgar los logros de esta nueva vía. Sin embargo, confieso mis recelos. Si el énfasis en las diferencias de las categorías «mujer» y «hombre» pudo en

los años setenta, ochenta y noventa haber resultado excesivo, el reconocimiento de otras diversas identidades que confluyen en cada individuo/a quizá acabe conduciendo a la desintegración de las categorías y a dificultar la comprensión de las desventajas institucionales de las mujeres como colectivo. Pues, sin sentido comunitario, ¿cómo sugerir políticas feministas de transformación? Si disolvemos la categoría «mujer», desaparece la razón de ser del feminismo[9]. El énfasis en las múltiples identidades que indudablemente se dan cita en cada ser social niega la coherencia de cualquiera de ellas. De hecho, las prácticas antes mencionadas están conduciendo a descripciones etnográficas excesivamente particularistas que tienen poco que decir como estudios de género, y en las que resulta arduo hacer generalizaciones. Susan Stanford Friedman (1996), a quien cito como ejemplo que personifica tal peligro, tras acusar al feminismo de ceguera por primar el género frente a otros ejes que constituyen nuestra identidad, propone para los estudios literarios no sólo acabar con la ginocrítica, sino incluso terminar de una vez con los Estudios de Género y dar paso a los Estudios de la Identidad.

Por otra parte, si la nueva premisa es que el género no opera aislado de otras categorías, como clase social, raza, orientación sexual o cualquier otro eje de identidad y poder, es decir, si el género no es la categoría, primordial de análisis, y si no funcionamos como «individuas», sino que somos el producto de puros constructos sociales ¿cómo aplicar una epistemología feminista al análisis del habla? No resultaría extraño que estos nuevos estudios tuviesen mucho que aportar al campo del discurso y la lingüística y poco al del feminismo.

[9] Es curioso, sin embargo, que la categoría «hombre» no se haya desintegrado del mismo modo y continúe siendo menos plural que la categoría «mujer». Si «mujer» ha quedado vacía de contenido, necesitamos que la categoría «hombre» no se muestre rígida, fija, inalterablemente pétrea. El efecto acumulativo de las ingentes investigaciones sobre el comportamiento lingüístico femenino ha logrado perpetuar la idea de la «normalidad» de la conducta verbal masculina, frente a la que sigue siendo necesario explicar la femenina.

Un cuarto aspecto significativo en la creciente despolitización del concepto de género puede observarse en la derivación última de los Estudios de Lengua y Género: la consideración del género como pura actuación individual. Esta noción es el desarrollo natural de la idea de que existe la opción individual, abierta a cada mujer concreta, de elegir el estilo conversacional que prefiera, por una parte, y, por otra, de la separación entre las categorías *femenino* y *mujer*. Si los rasgos lingüísticos «femeninos» no son exclusiva o esencialmente propios de mujeres, los hombres pueden incluir aquellos que consideren intrínsecamente positivos en su propio repertorio verbal. La aplicación de esta perspectiva no ha favorecido precisamente a las mujeres en el mundo público, como trataré de explicar en los párrafos que siguen.

Según algunas derivaciones de los Estudios de Lengua y Género de mediados de los años noventa que se internan en el campo de la etnometodología, las pautas de habla y comportamiento asociadas al género no serían una cuestión de identidad, sino de despliegue[10]. Por lo tanto, no un reflejo del carácter psico-social propio, sino una representación que lleva a cabo cada individuo/a, realizada y lograda a través de un determinado uso

[10] Aunque es bien conocido el papel de Judith Butler en la consideración del género como actuación, en la sociolingüística la idea irrumpe y cobra relevancia a través de la etnometodología y el análisis de la conversación, cuyos fundadores y principales representantes son Erving Goffman y Harold Garfinkel. Según ellos, y expuesto a grandes rasgos, la identidad de género sería el efecto de la pura interpretación, de poco más que la puesta en escena de una serie de representaciones, parte de cuyo contenido se dirigiría a producir la impresión de un carácter fundamental que no poseen. El género se limitaría a ser pura coreografía «inconsciente» puesta en escena en la vida social y personal. Subrayo la falta de conciencia de representación porque precisamente sería la carencia de conocimiento de su existencia lo que proporcionaría parte de su naturalidad. Por usar el ejemplo clásico en lingüística, sería como aprender a conducir una bicicleta: una vez se adquiere la destreza, no somos concientes de los mecanismos que ponemos en marcha a la hora de ejecutarla. El seguimiento de Agnes, un/a transexual nacido varón y transformado en mujer, que tuvo que aprender a «pasar» por mujer, lleva a Garfinkel (1967) a proponer la idea de actuación (esta vez consciente) del género. La idea cobra especial relieve desde mediados de los años noventa.

de la lengua, como vienen a demostrar los casos estudiados en Hall y Bucholtz (1995). Estas autoras apuntan al carácter no natural y plural de la feminidad en los capítulos que describen la avidez con que transexuales y *drag-queens* estudian libros que describen las diferencias entre los comportamientos de mujeres y hombres como guía para «montar una representación» del género elegido, o trabajadoras en líneas eróticas que exageran los supuestos rasgos femeninos por considerarlos más rentables en el mercado del sexo.

El sesgo individualista que había caracterizado las aplicaciones de los Estudios de Lengua y Género en las décadas previas, unido a la consideración del género no como atributo natural interno, sino como un artificio autoconstruido, de significado fluido y multivalente (Felski, 1997), tal como hacen notar los trabajos con transexuales y *drag-queens,* condujo a la idea de que la empresa moderna podía aprovechar cualidades comunicativas «femeninas», como la empatía, la flexibilidad o el ejercicio horizontal del liderazgo, y así se divulgó en publicaciones sobre los «nuevos jefes», los «nuevos directivos» o los «nuevos ejecutivos». En éstas se difundía la idea de que el despliegue de «feminidad» —en mujeres o en hombres— constituía un recurso laboral valorado, con la promesa consiguiente de que ciertas actuaciones «femeninas» obtendrían su recompensa en el mercado laboral (Adkins, 2001). Puesto que el género ya no era algo que se poseía en razón de un orden natural o social determinado, sino algo móvil, híbrido e indeterminado, cualquier individuo/a podía jugar, desplegar su actuación y travestirse. Y en el mundo del capitalismo postmoderno *algunas* de las cualidades tradicionalmente asociadas a la feminidad, junto a *algunos* de los valores a los que los Estudios de Lengua y Género vinculaban la feminidad, se convertían supuesta y repentinamente en cualidades que la empresa tenía en alta estima. Ya no eran signos de dominación, sino algo a celebrar[11].

[11] Por ejemplo, según concluyen la mayoría de los trabajos de Lengua y Género, la orientación conversacional femenina se caracterizaría por la em-

Se podría haber pensado que en la nueva empresa del siglo XXI las mujeres tenían un puesto asegurado, puesto que a los varones se les invitaba a travestirse con ciertas cualidades de interacción femeninas. Sin embargo, los trabajos de McDowell (1997), Wajcman (1998) o Adkins (2001) dejan claro que las cosas están resultando mucho más complicadas. Mientras los varones han podido representar un papel «femenino» en algunos casos, las actuaciones «masculinas» por parte de mujeres han tenido consecuencias negativas en el ámbito laboral, se han visto condenadas al fracaso y han resultado contraproducentes (McDowell, 1997: 195-97). Parece que, tal como afirma Judith Halberstam (1998: 273), la supuesta reversibilidad del género opera únicamente en una dirección: la masculinidad se reserva para cuerpos de hombres y se niega a los cuerpos de mujer.

La supuesta «feminización» del trabajo no ha significado en absoluto un reconocimiento de una nueva autoridad que detentarían las mujeres por sus especiales características de género, ni sus habilidades ni sus capacidades comunicativas son recursos que hayan implicado una elevación del *status* femenino en empresas y organizaciones. Al revés, según expone Adkins (2001), la supuesta hibridación de las identidades laborales de género está llevando a una feminización parcial de varones, quienes hacen uso de actuaciones más o menos masculinas o femeninas según sus necesidades, como tácticas de adaptación y para lograr sus fines. El resultado es que los hombres de empresa pueden ser femeninos (hasta cierto punto), y se les recompensa; a las mujeres de empresa no se les permite la masculinidad. La idea apolítica de que el género es reversible se ha

---

patía y el estilo verbal femenino se describe normalmente como «cooperativo», mientras el masculino se tacha de «competitivo». Bien, un anuncio de un Master en Administración de Empresas aparecido en varios periódicos nacionales a finales de marzo de 2003 indicaba con grandes letras mayúsculas:

> *No hay futuro sin INTUICIÓN.*
> *No hay compromiso sin EMPATÍA.*
> *No hay resultados sin COOPERACIÓN.*

demostrado parcial: lo es sólo en una dirección (Adkins, 2001). En el mundo público, en las mujeres la feminidad está atrapada, naturalizada: ni se nota, ni se reconoce, ni se recompensa... a menos que se carezca de ella, en cuyo caso se castiga su falta. Es como si el nuevo orden de interacción propio del nuevo siglo condujese a una feminización pública sin mujeres, a un juego de género que se ha deshecho de las mujeres (Probyn, 1998: 169).

¡Tanto alentar a las mujeres para que cambien sus pautas de conducta verbal hacia la masculinidad sólo ha logrado disgregar el habla *femenina* del habla de las *mujeres,* borrar a éstas de la investigación y la realidad, si no es para castigarlas, obstruir el ejercicio de la autoridad femenina, e impedir formas políticas de transformación social del colectivo *mujeres!*

A MODO DE RESUMEN: RESULTADOS DEL MODELO SOCIOLINGÜÍSTICO DE GÉNERO Y POSIBLES CAMINOS FEMINISTAS PARA EL FUTURO

La noción de *género* abrió un camino liberador que ha resultado muy fructífero. Públicamente y en casi todos los ámbitos se acepta ya que ni las diferencias entre mujeres y hombres ni las divisiones sociales entre unas y otros responden a una causa natural inalterable, sino a un entramado social que se denomina género. Los Estudios de Género han sido capaces de superar algunos de los fallos de la categoría «sexo» y han demostrado cómo el sistema de género permea la vida social en su totalidad, «generizando» los ambientes, los trabajos, las universidades o la investigación. Han sido capaces de encontrar un nexo de unión entre la construcción de la masculinidad y el comportamiento masculino para con las mujeres o la consideración masculina (y femenina) del lugar de los hombres en el mundo.

Ahora bien, al menos desde la sociolingüística, a lo largo de las décadas de los ochenta y noventa el cambio a la perspectiva de género supuso también un cambio en el centro de interés: de las mujeres al género y de éste a la identidad plural de

los seres humanos o al género como mera actuación modificable. En ese trayecto se ha ido desarbolando la categoría «mujer» mientras se debilitaba el feminismo como fuerza motriz de los estudios del uso femenino de la lengua. Éstos han sido los principales daños colaterales de la aplicación del concepto de género.

Pero no han sido los únicos. En los años setenta, los más que evidentes y ostensibles usos sexistas de la lengua que veíamos a nuestro alrededor, legitimados en diccionarios, libros de texto y etiqueta social, nos aseguraban que el reino de lo simbólico era dominio masculino y quizá uno de los terrenos más minados para las mujeres. Las primeras investigaciones sobre las mujeres y el lenguaje abarcaron, pues, dos vertientes: por un lado, se preguntaban si unas y otros usaban la lengua de forma diferente y, por otro lado, de qué maneras la estructura, el contenido y el uso diario de la lengua reflejan y construyen las desigualdades sociales.

El primero de esos terrenos resultó mucho más fértil. Investigar la serie de imágenes y significados que se ocupan de ponernos «en nuestro sitio» re-veló y des-veló cómo el patriarcado se había ido apropiando del orden simbólico a nuestra costa[12]. La investigación resultante ha hecho resquebrajar los cimientos del orden simbólico patriarcal[13].

Sin embargo, la segunda vertiente de los estudios sociolingüísticos feministas, los estudios de la expresión verbal femenina en la interacción diaria, ha sido mucho menos enriquecedorea para las mujeres. Usos conversacionales diferentes por parte de mujeres y hombres nos llevaron a partir del supuesto de que en el uso diario de la lengua se reflejaba y se construía la dominación patriarcal, pero el camino tomado fue el de que se «obligaba» a las mujeres a adoptar unas formas de expresión

[12] Sólo en España se pueden citar: García Meseguer, 1988; Mañeru, 1991; Lledó, 1992; Alario *et al.,* 1995; VV. AA., 1998.

[13] La ONU declaró, por ejemplo, un hito en el camino de liberación femenina el estudio sobre las mujeres y lo femenino en el Diccionario de la RAE (VV. AA., 1998) llevado a cabo por NOMBRA, el grupo investigador del que formo parte.

subordinadas (dicho de otra manera, en una sociedad igualitaria las mujeres no hablarían como lo hacen). Mucho tiempo se ha perdido y muchas energías se han desperdiciado en estudiar, incidir, profundizar y (desgraciadamente) reafirmar la inferioridad de las formas de expresión femeninas.

La sociolingüística se enorgullece de ser una ciencia descriptiva, no normativa. No debería entrar, por tanto, en juicios sobre la superioridad de una u otra forma de comportamiento verbal. Pero ha juzgado y, lamentablemente, adoptado una óptica androcéntrica, como no he dejado de reiterar en las páginas anteriores, considerando el habla femenina inferior y subordinada. Sólo trabajos como los de Holmes (1995) o Coates (1996) despertarían a una mujer el orgullo de serlo. Los trabajos de estas dos lingüistas son faros que pueden guiar la futura senda de los estudios de mujer y lenguaje. Restando importancia al paradigma de la dominación masculina y la consiguiente sumisión verbal femenina, por ejemplo, Jennifer Coates (1996) escribe su libro para celebrar una actividad femenina que la cultura dominante trivializa, devalúa y a veces reprime: la charla informal entre amigas. Su análisis demuestra cómo las normas igualitarias, basadas en el apoyo mutuo, mantienen esas relaciones femeninas que las mujeres buscan y encuentran tan satisfactorias. Es en esa actividad donde puede observarse y estudiarse el comportamiento femenino sin interferencias, y enfatizar cómo el «ser» femenino se construye en interacción con las otras, sus iguales, donde la experiencia de cada una, su sentido de sí misma, se refleja en las palabras y experiencia de las demás. Este camino, tan poco transitado desde los años setenta, por la preponderancia de los paradigmas de la dominación masculina y del análisis contrastivo charla femenina/masculina, podría convertirse en una de las posibles rutas a retomar.

Por otra parte, la disciplina ha estudiado la correlación entre variables lingüísticas (una cierta pronunciación, abundancia de uso de expresiones aproximativas, entonación...) y la variable social *sexo* o *género,* pero no ha sido capaz de abordar satisfactoriamente cómo llegan a asociarse unas variables lingüísticas al prestigio y a la autoridad y otras a la falta de ambos. Muchas sociolingüistas han aprendido —y sus obras lo reflejan

fielmente— que las voces masculinas gozan de autoridad, que se tienen en cuenta y son oídas, mientras las femeninas carecen de autoridad. Mas sigue faltando un marco teórico que sea capaz de explicar la relación entre la interacción comunicativa y el orden social del género. En su ausencia, podríamos haber profundizado en cómo la variable *género* es uno de los ejes sobre los que pivota todo el orden social relacionado con el uso del lenguaje (por ejemplo, cómo existe una planificación lingüística de género encubierta funcionando diariamente en las instituciones; qué se enseña a decir, a quién y dónde; qué se admite decir, a quién y en qué contexto; quién puede cambiar de código —de altamente formal, distante y jerarquizador a extremadamente coloquial y solidario— sin perder privilegios y a quién se le reprueba por tratar siquiera de hacerlo; a quién produce bienestar el uso de la lengua y a quién sufrimiento). Se echan en falta estudios auténticos sobre la esencia de la autoridad verbal, la atribución de la autoridad verbal y el reparto de autoridad verbal en un mundo que deslegitima lo femenino. Éste es un segundo camino a explorar, pero únicamente puede abordarse si el estilo comunicativo femenino deja de gozar de la consideración de lenguaje inferior y sumiso.

En ese sentido sabemos algo más respecto a cómo funciona el sistema lenguaje-sociedad[14], pero si nos preguntamos, como hacía Cheris Kramarae en 1986, para qué es útil esto y para quién supone un avance, no está nada claro que hayamos progresado mucho. La resistencia al indispensable abandono del patrón masculino ha conducido a otorgar un papel magnificado al patrón de conducta verbal viril. Por eso se insiste desde muchos y variados ámbitos en que las mujeres renuncien a las pautas conversacionales aprendidas y se conviertan en «seres humanos plenos».

[14] Curiosamente, y frente a lo que afirman algunos lingüistas, los Estudios de Lengua y Género han contribuido enormemente al desarrollo de las ciencias del lenguaje, puesto que se han emprendido desde muy diferentes disciplinas (pragmática, análisis del discurso, análisis conversacional, etnometodología...) y han incorporado perspectivas diversas y enriquecedoras. Pero el campo de la lingüística se ha aprovechado en mucha mayor medida de tales aportaciones que el campo de los Estudios de la Mujer.

Lamentablemente, pues, no hemos logrado adoptar una perspectiva radicalmente diferente: la de que la supuestamente neutra ciencia lingüística es en realidad, como cualquier otra disciplina, un estudio del lenguaje y de los valores masculinos, realizado desde una perspectiva androcéntrica. No sirve meramente «añadir» los hechos del habla femenina si los cimientos de la disciplina no comparten presupuestos básicos de género.

Finalmente, *género* fue una noción propuesta por el feminismo que respondía a la diferencia con división jerarquizada y poder. Conceptualmente no ha dado pie a la posibilidad de distinguir entre ambos conceptos (diferencia/dominación) cuando, de hecho, la diferencia no lleva necesariamente a la división jerarquizada. No todas las diferencias que la investigación ha encontrado responden a la dominación. Ni siquiera a la mera resistencia a la dominación. Esa hebra debe también rescatarse y seguirse, estudiar a dónde nos lleva. Pero eso implicaría desentramar desde el feminismo la conceptualización del *género*.

Para desenredar la maraña se podrían seguir sendas abiertas por diversos feminismos. Por ejemplo, pensadoras europeas de la diferencia sexual[15] como Rosi Braidotti o las de la Librería de Mujeres de Milán, y australianas como Elizabeth Grosz prefieren la categoría de *diferencia sexual.* Mantienen firmemente que la división sexual es el elemento central de la estructura cultural de nuestras sociedades, y que el orden simbólico patriarcal está basado en la soberanía del falo y la anulación de lo femenino excepto como objeto del deseo masculino. Reniegan de la igualdad como ideal feminista, puesto que para ellas refrendaría la lógica falocéntrica de una identidad definida en términos de lo masculino, y abogan en cambio por la recuperación de lo femenino de la diferencia sexual, de un imaginario

[15] Porque un problema añadido, ya sugerido en páginas anteriores y en el que por lo limitado del objetivo de este capítulo no puedo entrar, es la colonización de los estudios del uso de la lengua y el género por parte del pensamiento norteamericano. Aunque tales investigaciones son corrientes en muchos países europeos, las herramientas conceptuales, tanto de la lingüística como de los estudios de género, se toman de lecturas angloamericanas de pensadores/as y practicantes. Por ello puede resultar revitalizante alejarse del centro intelectual del imperio.

femenino autónomo capaz de trascender los actuales estereotipos sobre las mujeres. Este poderoso impulso de pensamiento, que hace de la diferencia sexual su piedra fundacional, no ha alcanzado los estudios del uso de lenguaje, que siguen encerrados en si es la opresión femenina o una compleja construcción social inducida el factor responsable de un habla femenina que valoran en poco. Parece claro que los feminismos de la diferencia representarían algunos de los pocos caminos que no partirían de abominar las formas verbales femeninas.

Se podría asimismo optar por tomar prestado de la profesora de Derecho Drucilla Cornell[16] (1993) el concepto de *equivalencia,* que no conduciría a la ecuación «igual a(l falo)», sino diferencias equivalentes, esto es, de igual valor, no de igual contenido. El trabajo que esta americana lleva a cabo en el campo del Derecho (denunciando uno de los principios legales fundamentales de las sociedades patriarcales occidentales, el de que a todas las personas debe aplicárseles la ley de forma idéntica, sin contemplar su posición y su irreducible experiencia particular, puesto que esto puede resultar injusto para las mujeres) podría guiar los estudios feministas del uso de la lengua. Precisamente la reciente irrupción de mujeres en instituciones tradicionalmente masculinas ha supuesto una toma de conciencia de la *diferencia femenina,* por el choque entre formas de lenguaje, valores, maneras de encarar e interpretar la realidad, perspectivas y experiencias entre mujeres y hombres. Esta colisión diaria, el sentimiento agotador que embarga a las mujeres en puestos públicos de proceder siempre de otro planeta hace necesarias las alianzas femeninas para que las mujeres puedan sobrevivir en estas instituciones. Alianzas que demuestren que otra forma de decir es posible... incluso equivalente. Carecemos de trabajos que teoricen la resistencia colectiva a la institucionalización del habla masculina y que sean capaces de alimentar una oposición activa que pueda formar alianzas entre mujeres o con otros grupos para la transformación de las prácticas comu-

[16] Quien, aunque norteamericana, se sitúa en una perspectiva no hegemónica dentro del feminismo anglosajón.

nicativas dominantes en otras más democráticas y «equivalentes». Ésa es la orientación política que debería regir los Estudios de Lengua y Género de este nuevo siglo. Sin embargo, la idea de género híbrido, múltiple y fluido desarrollada desde mediados de los años noventa da pie más bien a otro tipo de alianzas o a recalcar aún más el aspecto individual de la identidad de género.

Y por encima de todo deberíamos preguntarnos la razón del mantenimiento de la división binaria entre los *géneros/sexos:* el *género/sexo* será fluido, plural, variable, una construcción cultural específica que el tiempo muda, resistente o no a formas específicas de poder... ¡pero persistentemente dual! Continúa siendo la división social más trascendente, una división que las transformaciones sociales no han podido aún desmantelar, y cuya razón última, si recelamos de la explicación monolítica y simplista de la pura dominación, no parece haber sido desentrañada por los Estudios de Género.

Bibliografía

Adkins, Lisa, «Cultural feminization: "Money, sex and power for women"», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 26 (3), 2001, págs. 669-95.

Alario, Carmen; Bengoechea, Mercedes; Lledó, Eulalia, y Vargas, Ana, *Nombra en femenino y en masculino: La representación del femenino y el masculino en el lenguaje,* Madrid, Instituto de la Mujer, 1995.

Bartky, Sandra Lee, *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression,* Londres y Nueva York, Routledge, 1990.

— «La pedagogía de la vergüenza», en Carmen Luke (comp.), *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana,* Madrid, Morata, 1999, págs. 211-224.

Bengoechea, Mercedes, «La interrupción entre jefas y subordinadas/os», *Actas de las Jornadas Internacionales de Lingüística Aplicada/Proceedings of the International Conference of Applied Linguistics,* Granada, Universidad de Granada, 1993a, vol. 2, páginas 15-21.

— «Dominance and Sex: Two independent variables in the study of interruption», *Pragmalingüística,* 1, 1993b, págs. 35-62.

BOGAERS, Iris E. W., «Gender in job interviews: some implications of verbal interactions of women and men», *International Journal of the Sociology of Language,* 129, 1998, págs. 35-58.
BUCHOLTZ, Mary, y HALL, Kira, «Introduction: Twenty years after *Language and Woman's Place*», en Kira Hall y Mary Bucholtz (eds.), *Gender articulated: Language and the socially constructed self,* Nueva York, Routledge, 1995, págs. 1-22.
BUCHOLTZ, Mary; LIANG, A. C., y SUTTON, Laurel A., *Reinventing Identities: The gendered self in discourse,* Oxford, Oxford University Press, 1999.
CALERO FERNÁNDEZ, M.ª Angeles, *Sexismo lingüístico,* Madrid, Narcea, 1999.
CAMERON, Deborah, «Gender, Language and Discourse: A Review Essay», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 23 (4), 1998, págs. 945-73.
CEALEY HARRISON, Wendy, y HOOD-WILLIAMS, John, *Beyond Sex and Gender,* Londres, Sage, 2002.
COATES, Jennifer, *Women, Men and Language,* Londres, Longman, 1996.
COLFER, Carol J. Pierce, «On communications among "unequals"», *International Journal of Intercultural Relations,* 7, 1983, págs. 263-83.
CORNELL, Drucilla, *Transformations,* Nueva York, Routledge, 1993.
CRAWFORD, Mary, *Talking Difference: On Language and Gender,* Londres, Sage, 1995.
ECKERT, Penelope, «The whole woman: Sex and gender differences in variation», *Language Variation and Change,* 1, 1989, págs. 245-67.
ECKERT Penelope y MCCONNELL-GINET, Sally, «Think practically and look locally: Language and gender as community-based practice», *Annual Review of Anthropology,* 21, 1992, págs. 461-90.
FABRA, M.ª Luisa, *Ni resignadas ni sumisas: Técnicas de grupo para la socialización asertiva de niñas y chicas,* Barcelona, Cuadernos para la Coeducación, Institut de Ciències de l'Educació, Universitat Autònoma de Barcelona, 1996.
FELSKI, Rita, «Judith Krantz: Author of "The Cultural Logics of Late Capitalism"», *Women: A Cultural Review,* 8 (2), 1997, págs. 129-42.
FISHMAN, Pamela, «Interaction: The work women do», en Barrie Thorne, Cheris Kramarae y Nancy Henley (eds.), *Language, Gender and Society,* Cambridge, Mass., Newbury House, 1983, págs. 89-101.
FRANCISCO, Victoria de, «Review of Tannen 1990», *Language and Society,* 21, 1991, págs. 319-24.

FREED, Alice, «We understand perfectly: A critique of Tannen's view of cross-sex communication», en Kira Hall, Mary Bucholtz y Birch Moonwomon (eds.), *Locating power: Proceedings of the second Berkeley Women and Language Conference,* Berkeley Women and Language Group, Berkeley, CA., 1992, págs. 144-52.

FRIEDMAN, Susan Stanford, «Beyond gynocriticism and gynesis: The geographics of identity and the future of feminist criticism», *Tulsa Studies in Women's Literature,* 15, 1996, págs. 2-34.

GARCÍA MESEGUER, Álvaro, *Lenguaje y discriminación sexual,* Barcelona, Montesinos, 3.ª ed. (1977), 1988.

GARCÍA MOUTON, Pilar, *Cómo hablan las mujeres,* Madrid, Arco Libros, 1999.

GARFINKEL, Harold, *Studies in Ethnomethodology,* Cambridge y Oxford, Polity Press and Blackwell, 1990 (1967).

GLASS, Lillian, *He says, she says. Closing the communication gap between the sexes,* Nueva York, Putnam's Sons, 1992 [trad. esp.: *Él dice, ella dice. Cómo mejorar la comunicación entre el hombre y la mujer,* Barcelona, Paidós, 1995].

HALL, Kira, y BUCHOLTZ, Mary (eds.), *Gender articulated: Language and the socially constructed self,* Nueva York, Routledge, 1995.

HOLMES, Janet, «Women's Talk: The question of sociolinguistic universals», *Australian Journal of Communication,* 20 (3), 1993, págs. 125-49.

— *Women, men, and politeness,* Londres, Longman, 1995.

— «Women's role in language change: A place for quantification», en Natasha Warner (ed.), *Gender and belief system: Proceedings of the fourth Berkeley Women and Language Conference,* Berkeley Women and Language Group, Berkeley, CA., 1996, págs. 313-30.

HALBERSTAM, Judith, *Female Masculinity,* Durham, Duke University Press, 1998.

KIZINGER, Celia, «Doing feminist conversation analysis», *Feminism and Psychology,* 10 (2), 2000, págs. 163-93.

KRAMARAE, Cheris, «A feminist critique of sociolinguistics», *Journal of the Atlantic Provinces Linguistic Association,* 1986, págs. 1-22.

LAKOFF, Robin, *Language and Woman's Place,* Nueva York, Harper & Row, 1975 [trad. esp.: *El lenguaje y el lugar de la mujer,* Barcelona, Editorial Hacer, 1981].

LLEDÓ, Eulàlia, *El sexismo y el androcentrismo en la lengua: análisis y propuestas de cambio,* Barcelona, Institut de Ciències de l'Educació, Universitat Autònoma de Barcelona, Serie Cuadernos para la Coeducación, núm. 3, 1992.

LOMAS, Carlos, «El aprendizaje de las identidades femeninas y masculinas en la cultura de masas», en Ana González y Carlos Lomas (coords.), *Mujer y educación,* Barcelona, Graó, 2002, págs. 95-112.

MALTZ, Daniel, y BORKER, Ruth, «A cultural approach to male-female communication», en John J. Gumperz (ed.), *Language and Social Identity,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, págs. 196-216.

MAÑERU, Ana, *El género, ¿Accidente gramatical o discriminación no accidental?,* en Actas de las VIII Jornadas de Investigación Interdisciplinar, Madrid, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1991, págs. 309-17.

MCDOWELL, Linda, *Capital Culture: Gender at Work at the City,* Oxford, Blackwell, 1997.

ORTEGA, Félix, «Imágenes y representaciones de género», *Asparkía,* 9, 1998, págs. 9-19.

PEARSON, Judy C.; TURNER, Lynn H., y TODD-MANCILLAS, W., *Comunicación y Género,* Barcelona, Paidós, 1993.

PROBYN, Elspeth, «McIdentities: Food and the Familial Citizen», *Theory, Culture and Society,* 15 (2), 1998, págs. 155-73.

SHAPIRO, Judith, «"Women's Studies": A note on the perils of markedness», *Signs: Journal of Women in Culture and Society,* 7 (3), 1982, págs. 717-21.

SPENDER, Dale, *Man Made Language,* Londres, Routledge, 1980.

STOKOE, Elizabeth H., «Toward a conversation analytic approach to gender and discourse», *Feminism and Psychology,* 10 (4), 2000, págs. 552-63.

STOKOE, Elizabeth H., y SMITHSON, Janet, «Making gender relevant: conversation analysis and gender categories in interaction», *Discourse and Society,* 12 (2), 2001, págs. 217-44.

TANNEN, Deborah, *You just don't understand! Women and men in conversation,* Nueva York, Morrow, 1990 [trad. esp.: *Tú no me entiendes,* Buenos Aires, Javier Vergara Editor, y Barcelona, Círculo de Lectores, 1991].

TROEMEL-PLOETZ, Senta, «Review Essay: Selling the Apolitical», *Discourse and Society,* 2, 1991, págs. 489-502.

VV. AA., *Lo femenino y lo masculino en el Diccionario de la Lengua de la Real Academia Española,* Madrid, Instituto de la Mujer, 1998.

WAJCMAN, Judy, *Managing like a Man. Women and Men in Corporate Management,* Philadelphia, The Pennsylvania State University Press, 1998.

WEST, Candace, y ZIMMERMAN, Don, «Small insults: A study of interruptions in cross-sex conversations between unacquainted persons», en Barrie Thorne, Cheris Kramarae y Nancy Henley (eds.), *Language, Gender and Society,* Cambridge, Mass., Newbury House, 1983, págs. 102-17.

ZIMMERMAN, Don, y WEST, Candace, «Sex roles, interruptions and silences in conversation», en Barrie Thorne y Nancy Henley (eds.), *Language and Sex: Difference and Dominance,* Cambridge, Mass., Newbury House, 1975, págs. 105-29.

CAPÍTULO 10

¿Psicoanálisis y género?

SILVIA TUBERT

INTRODUCCIÓN

El intento de introducir los conceptos de *género* e *identidad de género* en la teoría psicoanalítica nos permite apreciar que aquéllos no sólo no representan una aportación de interés al psicoanálisis, sino que acaban por «desnaturalizarlo», neutralizando o encubriendo nociones fundamentales que no se pueden eliminar sin rechazar la teoría misma[1].

John Money, especialista en endocrinología infantil y sexólogo de orientación conductista, los introdujo en 1955 con la finalidad de explicar de qué modo las personas que presentan estados intersexuales, sobre todo los hermafroditas con caracteres sexuales corporales confusos y contradictorios, llegan a construir una identidad sexual definida que

[1] Por el contrario, el *diálogo* entre psicoanálisis y teorías feministas ha resultado sumamente fecundo para ambos, como he intentado mostrar en *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista,* Madrid, Síntesis, 2001.

puede estar en contradicción con el sexo corporal. La expresión *rol de género* se refiere al papel que desempeña, en la sexuación humana, la biografía social y las conductas que los padres y el medio social desarrollan ante el sexo asignado al recién nacido[2].

Nos hallamos así ante la paradoja de que haya sido un sexólogo el que comenzó a utilizar el vocablo *género* en su acepción médica o psicológica (y no en la gramatical o lingüística), en su búsqueda de una terminología que le permitiese explicar la vida *sexual* de sus pacientes hermafroditas: para él, el género se convirtió en un complemento imprescindible del sexo. El rol de género se constituye, para Money, en una especie de «gran paraguas» bajo el que se pueden cobijar los múltiples componentes de la vida de los hermafroditas, incluyendo su rol sexual genital, que le parecía estar excluido de las expresiones «función sexual» o «sexo social».

El éxito de esta terminología llevó a la palabra género a cargarse de otros significados. Así, dos aspectos que Money consideraba como caras de una misma moneda se separaron: el rol de género adquirió un carácter claramente social, designando un modo de conducta prescrito y determinado socialmente, y la identidad de género pasó a aludir a la dimensión psíquica asentada en el sexo biológico asignado. El sexólogo intentó posteriormente restablecer la unidad inicial mediante la expresión *rol/identidad de género,* que implica que la identidad de género es la experiencia personal del papel de género, en tanto el segundo es la manifestación pública de la primera.

La identidad de género es la permanencia, unidad y continuidad de la propia individualidad en tanto masculina, femenina o andrógina, especialmente tal como se la vive en la consciencia y se la experimenta en la conducta. Rol de género es todo lo que una persona hace o dice para mostrar a los otros o a sí misma en qué medida es masculina, femenina o

[2] J. Money, «Hermaphroditism, Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism: Psychological Findings», *Bulletin of The John Hopkins Hospital,* 96, págs. 253-264.

andrógina; esto incluye excitaciones y reacciones sexuales y eróticas, pero no se limita a ellas[3].

No es casual, evidentemente, que este término lograse tanta aceptación, puesto que neutralizaba las connotaciones «negativas» del sexo y por lo tanto de la sexología. Ésta, y en ello radica la paradoja, acabó por ser «desexualizada» debido a su «generización»[4].

A partir de su origen clínico en los años cincuenta, el concepto desarrolla, en la década siguiente, su connotación política y social. Se fortalece el empleo del género, totalmente separado del sexo, gracias a las aportaciones de autoras feministas, que consideran que un término más *neutro* puede ser más conveniente que sexo, en razón de las connotaciones negativas que este último tiene para las mujeres: subordinación, asimetría, invisibilidad, doble jornada laboral, menor salario. El objetivo era mostrar que la sociedad patriarcal, y no la biología, es la responsable de la subordinación de las mujeres. He aquí una segunda paradoja: un movimiento que se define por la lucha contra la injusticia y la hipocresía se ve llevado involuntariamente a asumir la mentalidad tradicionalista que encubre las cuestiones sexuales sustituyéndolas por un término «políticamente correcto»[5].

En la década de los setenta se aprecia el desarrollo psicosocial del género. En el campo de la psicología se construyen escalas para medir la feminidad y la masculinidad, y sobre esta base se elabora una tipología cuádruple de los seres humanos

[3] J. Money y A. A. Ehrhardt (1972), *Desarrollo de la sexualidad humana. Diferenciación y dimorfismo de la identidad de género,* Madrid, Morata, 1982; J. Money, «Gender: History, Theory and Usage of the Term in Sociology and its Relationship to Nature/Nurture», *Journal of Sex and Marital Therapy,* 11 (1985), págs. 71-79.

[4] J. Fernández, «¿Es posible hablar científicamente de género sin presuponer una generología?», *Papeles del psicólogo,* núm. 76 (2000), págs. 3-10. Cfr. del mismo autor, *Nuevas perspectivas en la medida de la masculinidad y feminidad,* Madrid, Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid, 1983; *Varones y mujeres. Desarrollo de la doble realidad del sexo y del género,* Madrid, Pirámide, 1996; *Género y sociedad,* Madrid, Pirámide, 1998.

[5] J. Fernández, *op. cit.*

con independencia del sexo al que pertenecen: andróginos (los que puntúan alto en las escalas de masculinidad y feminidad, consideradas como independientes entre sí y también del dimorfismo sexual biológico); masculinos (los que puntúan alto en la escala de masculinidad y bajo en la de feminidad); femeninos (a la inversa), e indiferenciados (los que puntúan bajo en ambas escalas)[6].

Además de cuestionar la denominación de masculino y femenino para los dominios instrumental y expresivo, respectivamente, Juan Fernández propone, con toda coherencia, que si la sexología se ocupa del desarrollo del morfismo sexual, es decir, del sexo que evoluciona como sexualidad, el estudio del género que cada sociedad potencia como propio de cada morfismo sexual concreto debería corresponder a la *generología:* «El generólogo debería ocuparse de todas aquellas semejanzas y diferencias que muestran los diferentes morfismos sexuales y que poco o nada tienen que ver con comportamientos propiamente sexuales.» Por ejemplo, el hecho de que los hombres sean, como promedio, más agresivos que las mujeres, se encuadra en el género y no en el sexo.

Esta concepción condujo a los desarrollos que, aún en la actualidad, asocian el sexo a lo biológico y el género a lo social, a la definición cultural de las categorías de hombre y mujer, a pesar de que Money introdujo el concepto de género en las ciencias biológicas para poner en evidencia la dimensión psicosocial del sexo. Observamos aquí la reproducción de la polaridad naturaleza/cultura, que se presenta como *dada,* es decir, correspondiente a dos conjuntos de hechos diferentes; sin embargo, se trata de una categorización construida que, por un lado, separa artificialmente dimensiones de la sexualidad humana que están íntimamente relacionadas entre sí, a tal punto que no se pueden precisar los límites entre ambas y, por otro, entiende al sexo como biológico y establece así una entidad supuestamente natural, encubriendo su carácter de construcción conceptual.

[6] S. L. Bem, «The Measurement of Psychological Androgyny», *Journal of Consulting and Clinical Psychology,* 42 (1974), págs. 155-162. Citado por Fernández, *op. cit.*

Los autores que consideran al género como una categoría de naturaleza multidimensional articulan en ella diversos enfoques. Desde el punto de vista antropológico, se estudia la creación simbólica del sexo, la interpretación cultural del dimorfismo sexual anatómico, los modelos de masculinidad y feminidad imperantes en cada sociedad. La perspectiva psicosocial o interpersonal se centra en los procesos sociales que crean y transmiten dichos modelos a los individuos; en este sentido, el género es un organizador de las estructuras sociales y de las relaciones existentes entre los sexos: división sexual del trabajo, relaciones de poder entre hombres y mujeres, procesos de socialización y de interacción social. El enfoque psicológico se ocupa del desarrollo de la identidad y del rol de género, es decir, «la vivencia personal del género» y los ideales que inciden en la conducta, la percepción de la realidad y la estabilidad emocional[7].

He intentado dejar clara la significación del concepto para que se pueda comprender su heterogeneidad con respecto a la teoría, la perspectiva y la metodología psicoanalíticas.

Construcciones teóricas de contenido incierto

El pensamiento de Freud[8] —como intentaré demostrar— es de carácter *desconstructivo* en lo que concierne a las categorías de masculinidad y feminidad; sin embargo, debido a que opera con términos que son producto de una lógica binaria, se ha interpretado en muchas ocasiones como defensa o apoyo de

[7] A. García-Mina Freire, «A vueltas con la categoría género», *Papeles del psicólogo,* núm. 76 (2000), págs. 35-39.

[8] Sigmund Freud, «Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica», «La sexualidad femenina», «La feminidad», en *Obras Completas,* Madrid, Biblioteca Nueva, 1981. Resumo en este apartado una lectura de los textos de Freud que he expuesto en *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria,* Madrid, Saltés, 1988, y *Deseo y representación. Convergencias del psicoanálisis y la teoría feminista,* Madrid, Síntesis, 2001.

aquello mismo que pretendía desarticular. Quienes utilizan la noción de género en el terreno psicológico entienden que en la definición freudiana de psicosexualidad parece predominar el supuesto básico del «cuerpo biológico como determinante último de las características psíquicas que adquieren en el desarrollo la niña y el varón, cerrado en sí mismo y ajeno a las marcas del otro humano y de las instituciones de lo simbólico». Sin embargo, se contradicen al reconocer que Freud «consideró el par feminidad/masculinidad en forma equivalente al concepto actual de género»[9], lo que nos exigiría interrogarnos además acerca del sentido de introducir un nuevo término.

Para Freud, masculinidad y feminidad no son puntos de partida, sino de llegada: ningún individuo está constituido de entrada como sujeto psíquico ni como sujeto sexuado. Tanto la subjetividad como la sexuación son productos de la historia de las relaciones que el niño establece con los otros desde su nacimiento y aún antes, en el deseo y en el proyecto de sus padres que resultan, a su vez, de una historia. Este marco de relación con el otro establecerá unos hitos, unos referentes, unos objetos de deseo que se van a construir sobre una base indefinida e indeterminada: las pulsiones —diferentes y hasta opuestas al instinto— son parciales, polimórficas y heterogéneas y tienen su sede en una multiplicidad de zonas erógenas. En lo que concierne a la pulsión sexual y al deseo no hay unidad, unicidad ni identidad dadas. Decimos que masculinidad y feminidad son puntos de llegada entonces porque las niñas y niños son

[9] E. Dio Bleichmar, *La sexualidad femenina de la niña a la mujer,* Barcelona, Paidós, 1997, págs. 35 y 38. El cuestionamiento del supuesto biologismo de Freud no le impide a esta autora emplear términos como «macho (hombre biológico)» y «hembra (mujer biológica)» (pág. 87) que el diccionario de la RAE define como «animal de sexo masculino» o «femenino», respectivamente. Hasta la noción de «cuerpo de hombre» (si es eso a lo que se refiere Dio) es una de las acepciones de la entrada «hombre», lo que indica que las determinaciones anatómicas no nos equiparan a los animales; son parte de nuestra humanidad. Si Dio rechaza el biologismo, ¿qué sentido tiene fundar la crítica a la idea de la masculinidad de la niña en el hecho de que el cerebro humano, embriológicamente, es un cerebro «hembra»?

—más que bisexuales— sexualmente indiferenciados; es necesario explicar cómo a partir de esa indiferenciación se convierten en hombres y mujeres.

Pero debemos subrayar que Freud no habla, en sentido estricto, de la estructuración de hombres y mujeres, sino de la construcción de la feminidad y la masculinidad, y estos términos no se corresponden unívocamente con los primeros. Es necesario distinguir entonces algunos vocablos que muchas veces se emplean inadecuadamente como sinónimos: mujer, sexualidad femenina, feminidad.

El término *mujer* puede tener tres referentes: la realidad *anatómica* del cuerpo femenino, entendida como materia primera; el conjunto *socialmente* existente de las mujeres; y la mujer como *signo,* es decir, el cuerpo femenino como significante cuyo significado no es la realidad física, social o conceptual de la mujer como tal, sino que remite a la diferencia entre los sexos.

Sexualidad femenina, en cambio, alude a la posición del sujeto sexuado femenino que resulta de, y a la vez determina, la asunción de su propio deseo. En su trabajo «Sobre la sexualidad femenina», Freud se ocupa del proceso que da cuenta de la estructuración del deseo sexual en la mujer y de su elección de objeto; no se trata de algo dado, sino del resultado de una historia. Esto remite, en última instancia, no a una definición general sino al análisis de cada caso puesto que, si bien existen condiciones estructurales de la organización sexual de hombres y mujeres que dependen del orden simbólico, fundamentalmente el pasaje por el complejo de Edipo, éste es siempre singular, de modo que también lo será el deseo resultante. Desde el punto de vista del deseo inconsciente, la sexualidad se dispersa en una multiplicidad de formas, lejos de organizarse según un binarismo basado en el modelo del dimorfismo sexual, aunque no debemos olvidar que este último también es un constructo.

Finalmente, se puede definir la *feminidad* como el producto de la articulación de la posición de la mujer en el orden cultural (ideales, modelos) con la constitución de su subjetividad, es decir, el lugar donde se entrecruza lo inconsciente con la cul-

tura[10]. En la medida en que el orden social es patriarcal, la feminidad se constituye en uno de los puntos cruciales en los que se manifiesta el malestar en la cultura.

Esta diferenciación encuentra un fundamento en los textos del mismo Freud. Así, si nos preguntamos por la diferencia entre el artículo mencionado «Sobre la sexualidad femenina» y el titulado «La feminidad», cuyos contenidos se repiten en parte, encontramos en el segundo algo nuevo: el autor se ocupa fundamentalmente de analizar ciertos rasgos psicológicos identificados habitualmente como femeninos y sostiene, por ejemplo, que la afirmación de que una persona se comporta de una manera masculina o femenina responde meramente a «un sometimiento a la anatomía y a la convención». Y añade: «Ustedes no pueden dar a los conceptos masculino y femenino ningún nuevo contenido. La diferenciación no es psicológica; cuando dicen masculino, piensan generalmente en activo, y cuando dicen femenino, piensan en pasivo.» Tal relación existe, en efecto, en la actividad del espermatozoide frente a la pasividad del óvulo —aunque, según los conocimientos actuales, aquél no es tan pasivo como se creía— o en la actividad del macho que persigue a la hembra con el fin de la unión sexual, «pero de este modo han reducido ustedes, para la psicología, el carácter de lo masculino al momento de la agresión». Queda claro que, para Freud, *la fisiología no puede dar cuenta de los procesos subjetivos y que, tras sugerir la identificación de feminidad con pasividad, se apresura a rechazarla.*

Freud argumenta que la madre es activa en la crianza de sus hijos y las mujeres pueden desplegar una intensa actividad en diversas direcciones; los hombres, por su parte, no podrían convivir con sus semejantes si no dispusieran de una considerable medida de docilidad pasiva. Afirmar que estos hechos son una prueba de la bisexualidad psicológica de hombres y mujeres, sigue diciendo, resulta de la decisión de hacer corresponder la actividad con lo masculino y la pasividad con lo femenino: «Pero les aconsejo que no lo hagan. Me parece algo

[10] Assoun Paul-Laurent, *Freud et la femme,* París, Calmann-Lévy, 1983.

inadecuado y no proporciona ningún conocimiento nuevo.» También observa que «debemos tener cuidado de no subestimar la influencia de las normas sociales, que igualmente empujan a las mujeres a situaciones pasivas»[11]. Y concluye que no podremos resolver el enigma de la feminidad mientras no lleguemos a saber cómo se ha originado la diferenciación del ser viviente en dos sexos.

Esto significa, a mi juicio, que si la feminidad parece ser enigmática es porque cumple la función de representar, en el orden simbólico, al enigma biológico de la diferencia entre los sexos. Éste incita a la actividad simbólica, representativa, narrativa, tanto en el niño pequeño, que elabora así sus *teorías* sexuales, como en el científico que pretende dar cuenta de la cuestión. El auténtico enigma entonces no es la feminidad como tal; ésta no es más que un significante de un hecho real —la existencia de dos sexos— tan ineludible y opaco como la muerte.

Cuando se refiere a la imposibilidad de describir lo que la mujer *es,* entiendo que Freud alude a que lo real, la cosa en sí, la materia primera, es incognoscible; nuestro acceso a ella está mediatizado por el orden de la representación. No podemos conocer la cosa *(Ding)* sino el objeto *(Objekt)* que, como tal, es construido y relativo al sujeto. El psicoanálisis entonces estudiaría el devenir de la feminidad como efecto singular, situado en la intersección de las exigencias que supone la función sexual, por un lado, y las imposiciones de la cultura, por otro.

Freud desconstruye así la caracterización psicológica de la feminidad imperante en su medio cultural: cuando menciona la disposición pulsional, dice que la niña es menos agresiva y por-

[11] A pesar de la claridad de estas afirmaciones, las «psicoanalistas con perspectiva de género» (contradicción en los términos) insisten en la inexistente asimilación freudiana de feminidad y pasividad. Cfr. M. Burin y I. Meler, *Varones. Género y subjetividad masculina,* Buenos Aires, Paidós, 2000, pág. 62. Entre las numerosas contradicciones que se hallan en este texto se sostiene que Freud postuló una «teoría de la masculinidad primaria innata» en la niña (pág. 133), pero sentó «las bases para la idea de que el género se construye a lo largo del ciclo de la vida, y que esta construcción se realiza en un contexto intersubjetivo» (pág. 74).

fiada, más dependiente y dócil, más necesitada de ternura, más inteligente y vivaz, y la libidinización de sus objetos es más intensa que en el caso del niño. Pero observa también que estas diferencias «no cuentan mucho» puesto que pueden ser contrarrestadas por las *variaciones individuales;* por lo tanto, aconseja dejarlas de lado. Al adscribir a la feminidad una mayor medida de narcisismo, insiste en que el único valor de verdad de esta proposición consiste en su referencia a un término medio *estadístico.* De la vergüenza, que parecía ser una cualidad exquisitamente femenina, dice que es más *convencional* de lo que se piensa. Y concluye admitiendo que todo lo que ha dicho sobre la feminidad es incompleto y fragmentario, y que ha descrito a la mujer «sólo en lo que respecta a la determinación de su ser por su función sexual».

Es decir, los diferentes papeles que desempeñan en el acto sexual y en la reproducción no atraviesan *totalmente* al ser humano en tanto sujeto deseante, no llegan a dar cuenta de su deseo, ni de las condiciones eróticas que demanda al objeto sexual, ni de las modalidades de su goce. Freud rechaza las generalizaciones, las normas estadísticas, los valores convencionales (lo que hoy algunas feministas denominan *género),* como criterios para definir masculinidad y feminidad; el objeto del psicoanálisis es otro.

En consecuencia, estos rasgos propios de la feminidad corresponden a la mujer como categoría construida culturalmente, es decir, se refieren a las características que tiene como resultado de su identificación con representaciones (ideales culturales) que operan como modelos o paradigmas de la feminidad. Es evidente que todo lo que se puede englobar en la categoría de feminidad o de rasgos psicológicos femeninos, como resultado de la generalización o de la postulación de caracteres comunes a todas las mujeres, nos conduce a elaborar representaciones abstractas y normativas. Por el contrario, el estudio de los deseos y fantasmas femeninos, desde el punto de vista psicoanalítico, corresponde a la práctica clínica, es decir, al espacio en el cual se despliega la singularidad de cada sujeto. La construcción de la feminidad, tanto en lo que respecta al sujeto sexuado femenino como a la teoría, se sitúa en el punto de convergencia de lo universal y lo singular, de la igualdad y la diferencia.

He mencionado la dificultad de transponer a lo psíquico una construcción binaria de las categorías sexuales (masculino-femenino) que toma como modelo el dimorfismo sexual anatómico y pretende superponerlo al polimorfismo de la realidad psíquica. Toda explicación que se apoye en analogías con el cuerpo orgánico —que no es, por otra parte, el cuerpo real, sino el cuerpo construido por la biología— será necesariamente imaginaria, porque no toma en consideración la heterogeneidad del *organismo* y el *cuerpo erógeno,* cuerpo que la historia de cada sujeto configura como una cartografía particular del placer y del dolor.

Considerar al cuerpo como natural representa un obstáculo epistemológico, un sustancialismo que otorga un privilegio ontológico a la construcción biológica del cuerpo. Pero no hay nada natural que pueda ser captado como tal por el ser humano, prisionero de las cadenas significantes del lenguaje y del orden simbólico en general; para él, lo natural y lo significante son indiscernibles.

Esto no implica quitar a lo real su peso específico: como ha enunciado Jacques Lacan, lo real es precisamente aquello que constituye un obstáculo, a la vez que una incitación, para la simbolización. Lo real no puede ser nunca totalmente simbolizado; siempre hay algo que excede, que falta en lo simbólico, pero no por ello deja de producir efectos: aunque la explicación psicoanalítica no se ocupa del cuerpo en tanto real, no puede dejar de reconocer su existencia.

Freud se adelantó notablemente a su época al sostener tanto el *carácter construido y no natural ni meramente convencional de la feminidad y la masculinidad, como la incertidumbre o indecidibilidad con respecto a su significado.*

La relación entre cultura y sexualidad

La moral sexual «cultural» y la nerviosidad moderna[12] es el primer trabajo en que Freud discute ampliamente la oposición entre la cultura y la vida pulsional, aunque no es la prime-

[12] Freud, *Studienausgabe,* Frankfurt, Fischer, 1982, t. IX, págs. 9-32 *(O. C.,* t. II).

ra vez que expresa sus consideraciones sobre esta cuestión. Ya en 1897 afirmaba, en una carta a Fliess, que el incesto es antisocial: «La cultura consiste en esta renuncia progresiva»[13]. En *La sexualidad en la etiología de las neurosis* asimismo señala: «podemos, con razón, responsabilizar también a nuestra civilización por la extensión de la neurastenia»[14]. También en los *Tres ensayos* habla de «la relación antagónica entre la cultura y el libre desarrollo de la sexualidad»[15].

La preocupación por los aspectos sociales y culturales de ese antagonismo, central en el texto de 1908, no es entonces circunstancial ni contingente: la volveremos a encontrar en trabajos posteriores, fundamentalmente en *Sobre una degradación general de la vida erótica* (1912), *Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte* (1915), *El porvenir de una ilusión* (1927), *¿Por qué la guerra?* (1933). El desarrollo más amplio y profundo del tema corresponde, como es sabido, a *El malestar en la cultura* (1939).

En 1908 no aparecen todavía las pulsiones destructivas, ya que al hablar de pulsiones que entran en conflicto con la cultura, Freud se refiere exclusivamente a las sexuales; también es más tardía la noción de una «represión orgánica que abrió el camino a la cultura». Las restricciones exigidas por la civilización, que más tarde habría de considerar como incorporadas filogenéticamente por la especie humana, se presentan, en los primeros años de sus desarrollos teóricos, como algo impuesto desde fuera.

Freud comienza su artículo sobre *La moral sexual* con una referencia a la *Ética sexual* de Ehrenfels, que establece una distinción entre dos tipos de moral sexual, la *natural* y la *cultural*. La primera es aquella en cuyas condiciones un grupo humano puede conservarse con salud y capacidad vital; la segunda, en cambio, es la que induce a los seres humanos a un trabajo cultural más productivo e intenso.

Ya en el segundo paragráfo introduce Freud su idea central: la moral sexual cultural conduce al menoscabo de la salud y la

[13] Freud, «Manuscrito N», *O. C.*, t. III, pág. 773.
[14] Freud, *Studienausgabe*, t. V, pág. 29. *(O. C.*, t. I, pág. 146.)
[15] *Op. cit.*, pág. 144. *(O. C.*, t. I, pág. 771.)

capacidad vital de las personas y, finalmente, este daño ocasionado a los individuos por los sacrificios que se les imponen puede alcanzar un grado tan elevado que llegue a poner en peligro también los intereses culturales. Entre los perjuicios causados por la moral sexual cultural dominante Freud destaca la difusión de la *nerviosidad* en la sociedad que le era contemporánea; más precisamente, en el caso de las enfermedades nerviosas, la influencia perjudicial de la cultura se reduce, en lo esencial, a la restricción nociva de la vida sexual.

A partir de sus observaciones psicopatológicas, Freud sitúa el problema del incremento de la nerviosidad en un contexto más amplio, de modo que el estudio de la subjetividad pone en evidencia el campo de las tensiones sociales. Nuestra cultura se construye fundamentalmente sobre la base de la inhibición *(Unterdrückung)* de las pulsiones; además de las necesidades de la vida, los sentimientos familiares derivados del erotismo han llevado a los individuos a esa renuncia, realizada de manera progresiva en el curso del desarrollo de la civilización.

Las pulsiones sexuales tienen la posibilidad de desplazar su fin sin perder esencialmente su intensidad, sustituyéndolo por otro fin de carácter no sexual pero psíquicamente vinculado con el originario. Merced a esta capacidad de *sublimación,* la sexualidad pone grandes magnitudes de energía al servicio del trabajo cultural. Pero también pueden producirse tenaces fijaciones de las pulsiones sexuales que conducen a las llamadas *anormalidades*. Por otra parte, el proceso de desplazamiento que configura la sublimación no puede llevarse a cabo de una manera ilimitada: es imprescindible cierta medida de satisfacción sexual directa; la frustración de la misma se paga con fenómenos que, por el daño funcional que ocasionan y por su carácter subjetivo displacentero, pueden considerarse como patológicos.

En realidad, gran parte de las fuerzas aprovechables para el trabajo cultural, es decir, para la sublimación, se obtienen a partir de la inhibición o coerción *(Unterdrückung)* de los componentes *perversos* de la sexualidad, propios de la sexualidad infantil, cuyo estudio demuestra que la pulsión sexual humana no tiene originariamente como fin la reproducción, sino la consecución de placer.

Asimismo el carácter perverso de la pulsión sexual en sus comienzos no conduce sólo a la perversión propiamente dicha, puesto que las exigencias sociales pueden llevar a una inhibición frustrada de las pulsiones parciales infantiles. El éxito del proceso inhibitorio consiste en que aquéllas no se manifiestan ya en forma directa, aunque su fracaso se aprecia porque se expresan mediante fenómenos sustitutivos que incapacitan al sujeto para la sublimación; esos fenómenos sustitutivos corresponden a la nerviosidad y, más específicamente, a las psiconeurosis. Son neuróticos quienes, bajo el influjo de las exigencias culturales, llevan a cabo una inhibición sólo aparente y cada vez más fallida de sus pulsiones, por lo que sólo pueden realizar su contribución a las tareas culturales con un enorme gasto de energías y merced a su empobrecimiento interior, o bien tienen que suspenderla temporalmente por enfermedad. De este modo, las neurosis se presentan como el negativo de las perversiones: su análisis revela la existencia de las mismas inclinaciones perversas, pero en estado de represión.

Freud sitúa su análisis en el terreno de la crítica de la moral sexual. La cultura imponía, a comienzos del siglo XX, la abstinencia sexual, sobre todo para las mujeres, ya sea hasta el matrimonio o hasta el fin de la vida para las solteras. Luego la satisfacción sexual legítima permitida no ofrecía una compensación aceptable, puesto que la necesidad de limitar los nacimientos no se acompañaba de medios anticonceptivos adecuados, con la consiguiente disminución del placer sexual y perjuicio para la salud. El destino de la mayor parte de los matrimonios es la «desilusión anímica y la privación corporal»: los cónyuges se encuentran nuevamente ante el mismo problema que antes de casarse.

La *doble* moral sexual que existe en nuestra sociedad, para el hombre, es la prueba más evidente de que la misma sociedad que estableció las prescripciones no cree que sea posible observarlas. Las mujeres, ante las desilusiones del matrimonio, enferman de neurosis graves que perturban duraderamente su vida: «El matrimonio, en las condiciones culturales actuales, ha dejado hace tiempo de ser la panacea para el sufrimiento nervioso de la mujer (...) por el contrario, una joven debe ser com-

pletamente sana para *soportar* el matrimonio...»[16]. Freud concluye que el remedio para la nerviosidad originada por el matrimonio será la infidelidad conyugal[17].

Si bien es cierto que la educación cultural tiende a una inhibición temporal de la sexualidad hasta el matrimonio para dejarla luego en libertad y poder servirse de ella, es frecuente que aquélla sea más extremada de lo necesario, de modo que cuando se llega al matrimonio la vida sexual ya se encuentra perjudicada.

La observación siguiente concierne a los perjuicios de la abstinencia prematrimonial en el caso de las mujeres, que son particularmente evidentes puesto que la educación cultural no sólo prohíbe toda relación sexual primando la virginidad sino que, además, aparta a la adolescente de la tentación manteniéndola en la ignorancia del papel sexual que le corresponde y no tolerando en ella ningún impulso amoroso que no conduzca al matrimonio. Cuando éste se produce, la joven no se encuentra en condiciones psíquicas adecuadas: el retraso artificial de la función erótica conduce a la persistencia de la vinculación amorosa con los padres, cuya autoridad inhibió su sexualidad y, desde el punto de vista corporal, se muestran frígidas.

En conclusión, la preparación para el matrimonio, basada en el cultivo de la frigidez, sólo consigue hacer fracasar el fin reproductivo del mismo: «... estas mujeres, que conciben sin placer, se muestran luego poco predispuestas a parir frecuentemente con dolor»[18]. Y cuando, más tarde, la mujer supera los efectos del retraso impuesto al desarrollo de su sexualidad y despierta su plena capacidad erótica, la relación con su marido se ha deteriorado hace tiempo y la recompensa por su docilidad previa es la elección entre tres posibilidades: el deseo insatisfecho, la infidelidad o la neurosis.

Pero los daños ocasionados por la moral sexual a la mujer no se limitan al terreno erótico, puesto que la conducta sexual

[16] *Op. cit.,* pág. 25. *(O. C.,* pág. 961.)
[17] *Ibíd.*
[18] *Ibíd.,* pág. 27. *(O. C.,* pág. 962.)

de una persona es a menudo el *modelo* de sus otras relaciones con el mundo. La educación priva a las mujeres del interés intelectual en los problemas sexuales y las atemoriza con la afirmación de que su curiosidad es poco femenina y revela una disposición pecaminosa. De este modo, se desalienta en ellas el pensamiento y se desvaloriza el conocimiento, puesto que la *prohibición de pensar* se extiende más allá de la esfera sexual, tal como sucede con la prohibición religiosa del pensamiento.

«No creo —dice Freud— que la antítesis biológica entre trabajo intelectual y actividad sexual explique la *debilidad mental fisiológica* de la mujer, como sostiene Moebius en su discutido trabajo. Por el contrario, pienso que la indudable inferioridad intelectual de tantas mujeres debe atribuirse a la inhibición del pensamiento necesaria para la coerción sexual»[19]. Queda claro entonces que la menor capacidad de sublimación de las mujeres no es un atributo esencial de la feminidad sino el producto de presiones culturales que le asignan un lugar y una función específicas.

A continuación, Freud observa que la severidad de las normas culturales y la dificultad para mantener la abstinencia conducen a la fijación en la satisfacción masturbatoria o en otras prácticas autoeróticas infantiles en algunos casos y, en otros, a formas perversas u homosexuales de satisfacción. Todas estas prácticas disminuyen la potencia sexual del hombre en su vida matrimonial, lo que determina que la mujer permanezca anestésica. De modo que la frigidez no puede entenderse en función de un análisis centrado en el individuo femenino, sino en el contexto de su relación con el hombre, y esta relación, a su vez, es el resultado de los imperativos y estereotipos culturales.

En este sentido, el pensamiento freudiano coincide con la reflexión crítica del feminismo acerca de la cultura; en especial la crítica de la institución matrimonial, la doble moral sexual burguesa, la abstinencia sexual, la particular restricción de la sexualidad femenina y la limitación de las posibilidades de desarrollo intelectual de las mujeres. Esta coincidencia se sostie-

[19] *Ibíd.*, pág. 28. *(O. C.*, pág. 962.)

ne más allá del rechazo que la teoría psicoanalítica sobre la sexualidad femenina suscitó —y suscita aun— en algunos sectores del feminismo teórico.

Como ya he mencionado, son numerosos los textos freudianos que tratan de esta cuestión; el más importante de ellos es *El malestar en la cultura.* Encontramos aquí, una vez más, el antagonismo irreconciliable entre las exigencias pulsionales y las limitaciones impuestas por la civilización. Sin embargo, se puede apreciar que la articulación entre represión intrapsíquica y prohibición social se ha tornado más rica y compleja, en función de los avances realizados por Freud en la elaboración de su obra.

Tras insistir en el hecho de que la vida sexual del ser humano en la cultura se encuentra gravemente dañada, Freud señala que la presión social no es el único factor responsable de ello, sino que algo en «la esencia de la función misma nos priva de una plena satisfacción y nos empuja hacia otros caminos»[20]. En una nota a pie de página el autor formula algunas hipótesis sobre las razones de esta imposibilidad para acceder a la satisfacción sexual completa: una de ellas es la bisexualidad, que impide que un mismo objeto satisfaga a un tiempo los deseos femeninos y masculinos del sujeto; otra corresponde a las tendencias agresivas que acompañan a toda relación erótica, sumadas a los propios componentes sádicos de tal relación; y, fundamentalmente, es necesario tener en cuenta la represión sexual, que ha ido progresando paralelamente al desarrollo de la cultura y que tendría su raíz más profunda en la *defensa orgánica contra la existencia animal* previa, propia de la nueva forma de vida lograda por la especie humana mediante la bipedestación[21].

De este modo, la represión, más acá de las *presiones sociales,* se hallaría profundamente arraigada en la naturaleza humana en tanto ésta no puede sino ser cultural. La represión, mecanismo fundante del psiquismo humano, es consustancial con el proceso de hominización; es lo que convierte a la especie en

[20] Freud, «Das Unbehagen in der Kultur», *Studienausgabe,* IX, página, 235. *(El malestar en la cultura, O. C.,* t. III, pág. 33.)

[21] *Ibíd.*

humana y al individuo en sujeto, receptor y transmisor de una herencia cultural. Antes de la represión no había humanidad sino simple animalidad.

La introducción de la hipótesis del superyo y su origen a partir de las primeras relaciones de objeto del individuo hizo posible una valoración más clara del papel que representan las influencias externas e internas en el control de las pulsiones. En este sentido, Freud enuncia una proposición paradójica: la conciencia moral se encuentra en la base de la renuncia a las pulsiones; sin embargo, la renuncia a las pulsiones (impuesta desde fuera) genera la conciencia moral que posteriormente exigirá nuevas renuncias. El instrumento del que se vale es el sentimiento de culpabilidad: el análisis de la formación del superyó revela que aquél resulta de la ambivalencia afectiva hacia el padre; después de haber dado satisfacción al odio mediante la agresión (asesinato del padre en el mito de los orígenes formulado en *Totem y tabú),* el amor se hace presente a través del remordimiento y da lugar a la conformación del superyó mediante la identificación con el padre. Así, esta instancia asume el poder que tuvo previamente el padre y establece las restricciones destinadas a prevenir la repetición del crimen, real o fantasmático.

La ambivalencia hacia el padre se abre camino en la génesis del superyó: por un lado, se puede apreciar la participación del amor en la configuración de la conciencia moral y el carácter inevitable entonces del sentimiento de culpabilidad; por otro, tal sentimiento expresa el eterno antagonismo entre el amor y la pulsión de destrucción y muerte. Este conflicto se expresa, en el marco de la familia, en el complejo de Edipo, pero luego se desplaza al grupo humano más amplio: si la cultura es el camino necesario que conduce de la familia a la humanidad en general, esa misma cultura está indisociablemente vinculada al desarrollo creciente del sentimiento de culpabilidad[22].

De este modo, la represión de las pulsiones conduce eventualmente a un doble resultado: sus componentes libidinales se

[22] *Ibíd.,* pág. 259. *(O. C.,* pág. 55.)

convierten en síntomas neuróticos y sus componentes agresivos en sentimientos de culpabilidad[23]. Éste es el precio que se paga por el progreso cultural, que conduce a la limitación de las posibilidades de felicidad. La infelicidad es el corolario de la subversión de la función sexual determinada por su entrada en la cultura. El malestar, la infelicidad, surgen cuando la función sexual pierde la naturalidad que tiene en el reino animal para hacerse humana y por lo tanto, social, cultural, simbólica, histórica.

Luego, la mera oposición entre pulsiones sexuales y restricción cultural se ha transformado en una relación entre procesos más complejos que incluyen, además de la libido, la pulsión de muerte como verdadera *enemiga* de la cultura. El antagonismo se despliega ahora en diversos registros: la lucha entre Eros y Thanatos; la oposición entre las pulsiones (ello) y la instancia *moral* del superyo; el enfrentamiento del niño en la familia con la autoridad paterna que pone límites a la satisfacción y hasta a la expresión de sus pulsiones; la confrontación del sujeto con el *superyo social* en la comunidad humana más amplia; la subversión de la *naturalidad* de la sexualidad en el proceso de hominización en el que coinciden la génesis del sujeto psíquico, de la sociedad, de la cultura y, fundamentalmente, del lenguaje.

A partir del cuestionamiento de la moral sexual dominante, el pensamiento freudiano se orienta hacia la crítica de la cultura; procede desde el análisis de los efectos psicopatológicos del exceso de represión intrapsíquica y de prohibición social hasta el desarrollo de una concepción profundamente trágica de la existencia humana.

La ilusión de la esencia

El análisis de la sexualidad femenina ha sido precisamente lo que condujo a Freud a reconocer el carácter no dado, no natural, del complejo de Edipo, que representa bajo una forma mítica la

[23] *Ibíd.*, pág. 264. *(O. C.,* pág. 59.)

organización de la diferencia sexual: en la medida en que el primer objeto de amor de la niña es la madre, aquél sólo puede ser comprendido, en el caso de la mujer, como una formación secundaria. Sin embargo, es la noción de complejo de castración la que otorga al Edipo su dimensión estructural; en este punto se establece la articulación del psicoanálisis con la teoría antropológica que postula el papel fundante del tabú del incesto. Esta concepción del Edipo supone la existencia de dos requisitos básicos para la configuración de la subjetividad: por un lado, unos sistemas de parentesco basados en algún tipo de prohibición; por otro, el lenguaje, un orden simbólico que constituye no sólo la condición y el soporte del inconsciente sino también la condición de la operatividad de los sistemas de parentesco.

Podemos concluir entonces que *el orden simbólico es el que establece la diferencia entre los sexos para el ser humano.* Pero esa diferencia simbólica, al ser asumida por un sujeto histórico encarnado en un cuerpo sexuado, produce efectos imaginarios, que se traducen tanto en lo que se construye como identidad femenina en cada caso singular como en las definiciones teóricas referentes a la mujer y a la feminidad. Veamos algunos de estos efectos imaginarios, que están marcados por las ideologías y que cumplen asimismo una función defensiva frente a la angustia que produce la indeterminación de la pulsión sexual y la multiplicidad de posibilidades que entraña su polimorfismo.

El supuesto de que existe un sujeto femenino dado, en concordancia con el sexo anatómico, no es más que una ilusión. En este caso se postula una esencia femenina previa a la operación del orden simbólico en referencia al cual el sujeto —sea hombre o mujer— habrá de constituirse como tal. Este esencialismo biológico afirma que la mujer tiene una existencia *a priori,* cuya naturaleza auténtica queda encubierta por los modelos culturales sobreimpuestos.

También es ilusorio atribuir entidad real a una clase o comunidad formada por todas las mujeres, es decir, a una feminidad *genérica* compartida por todas. Este esencialismo sociológico implica que hay un sujeto dado *a priori* que puede llegar o no a asumir el género que la sociedad le asigna, o que la posición sexual del sujeto y su deseo son un resultado lineal del género sociológi-

co. El psicoanálisis, por el contrario, ha demostrado que el sujeto sólo se constituye como tal en tanto sexuado, y esta construcción es el resultado de una historia singular e imprevisible.

Una tercera ilusión es la propia del esencialismo psicológico, que postula una feminidad auténtica, una identidad psíquica dada que luego será deformada por la socialización en un mundo patriarcal. Se desconoce así que la imagen que tenemos de nosotros mismos no es una función psicológica aislada, sino una representación narcisista del yo que se modela en función de un ideal correspondiente a los emblemas culturalmente propuestos para cada sexo, mediatizados por los personajes de nuestro entorno a los que deseamos o con los cuales nos identificamos.

Estas ilusiones, que son otras tantas versiones del pensamiento esencialista, han sido articuladas de diversas maneras en el marco de los debates psicoanalíticos acerca de la sexualidad femenina. A diferencia de Freud, quien sostuvo siempre la existencia de una única libido para ambos sexos, la escuela inglesa, liderada por Melanie Klein y Ernest Jones, hace referencia a dos tipos de libido, masculina y femenina. Esto significa que hombres y mujeres estarán definidos, desde el punto de vista pulsional, como diferentes desde el nacimiento, en función de la anatomía, antes de su devenir singular en la historia de sus experiencias infantiles.

Hablar de un solo tipo de libido, siempre activa, supone negar un fundamento constitucional diferente para el erotismo femenino y masculino, puesto que la libido es simplemente una exigencia de satisfacción de la excitación corporal; lo que difiere es la *función sexual,* que se presenta para el sujeto como una exigencia y un límite originados en su cuerpo sexuado. De modo que esto no supone ninguna «invisibilidad de la niña» ni de la mujer en la teoría freudiana, como se pretende a veces en función de lecturas deficientes o de errores de traducción[24].

[24] Dio Bleichmar *(op. cit.,* pág. 88) habla precisamente de invisibilidad de la niña al referirse a parágrafos de los *Tres ensayos* en los que se tradujo *Kind* (de género neutro en alemán, empleado por Freud para referirse a ambos sexos indistintamente) por *niño;* cuando se refiere al varón, Freud emplea la locución *männliches Kind,* y nombra a la niña como *weibliches Kind.*

Desde la perspectiva de Lacan, lo femenino se presenta como enigma, como aquello de lo que no se puede hablar, situado fuera de lo simbólico, lo que equivale prácticamente a identificar —nada nuevo en la historia del pensamiento occidental— a la mujer con la *cosa en sí,* la materia frente a la forma, el objeto frente al sujeto, la naturaleza frente a la cultura. Aunque manifiesta la intención de evitar la naturalización de la feminidad, al situarla «más allá de lo simbólico» le asigna, *volens nolens,* el lugar de lo místico.

Algunas psicoanalistas francesas postlacanianas, como Luce Irigaray, han definido la feminidad en razón de algún contenido o rasgo propio de los orígenes de la vida psíquica de la niña. Así, tras rechazar ciertos rasgos como el narcisismo, el masoquismo, los celos (que la caracterizan intrínsecamente, según Helene Deutsch, por ejemplo) han buscado la esencia de la feminidad en el autoerotismo o las fases preedípicas, asignándole un espacio regresivo y casi psicótico. Otras, como Michèle Montrelay, la consideran como una mancha ciega en los procesos simbólicos, de modo que sólo sería registrada de un modo negativo; habría una feminidad precoz que no llegaría a ser atravesada por la castración simbólica.

Estas construcciones imaginarias llevan la marca de origen de un orden androcéntrico, de modo que todo estudio de las representaciones de la feminidad habrá de articularse con una reflexión acerca del malestar en la cultura. Desde la perspectiva psicoanalítica, la feminidad es problemática por cuanto no puede inscribirse en lo simbólico sino bajo la forma de la negatividad, lo que condiciona un malestar generador de síntomas: además de ser la sede de sus propios síntomas, la mujer misma puede entenderse como un síntoma de la cultura. Pero debemos guardarnos de confundir este punto de vista con una sociogénesis ingenua de la psicopatología, tal como la que se ha desarrollado desde la perspectiva de género.

Partimos, en cambio, de la hipótesis de que la estructuración de lo femenino y lo masculino se funda en la pura diferencia, puesto que rechazamos las diversas formas de esencialismo. No obstante, la cultura encarna esa diferencia en el cuerpo de la mujer, que se convierte así en su significante. Tanto la

masculinidad como la feminidad son el resultado de una operación simbólica de división, que establece unos lugares opuestos, marcados por una profunda asimetría, a los que se adscriben caracteres o rasgos contingentes, históricos, en la medida en que esa marca simbólica, al inscribirse en los cuerpos, no deja de producir efectos imaginarios. Cada uno, al estructurarse como sujeto sexuado, ha de situarse en relación con esa división que le preexiste. Se trata de una operación cultural que genera las categorías de masculinidad y feminidad, de modo que de ninguna manera puede sostenerse que tales categorías sean previas a la operación que las instituye[25]. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que esos lugares no se nos muestran como espacios vacíos —como sostiene Lacan— y su contenido no es exclusivamente imaginario.

En efecto, los significantes que, en un juego de oposiciones, crean la diferencia, no pueden presentarse como significantes puros, desencarnados, carentes de toda referencialidad, sino que producen efectos de significación: los efectos performativos de la palabra confieren cierta identidad a aquellos lugares. Aunque esta identidad sea lábil e inestable supone, en cierta medida, un cierre: el sujeto ya no podrá pasar libremente de un casillero al otro, ni será fácil sustituir, por un acto de voluntad, unos emblemas o rasgos por otros. Se trata de algo similar a lo que sucede con el signo saussureano, en el cual la relación entre significante y significado es arbitraria, pero, una vez que se ha establecido, es difícil modificarla o desbloquear la fijación del sentido.

Esta imposibilidad de aislar la dimensión simbólica como tal, en tanto el significante al encarnarse produce efectos en lo real y en lo imaginario, afecta no sólo a la asunción de una posición sexuada por parte del sujeto, sino también a las representaciones o conceptualizaciones de la feminidad y la masculinidad, de modo que es difícil imaginar que alguna teoría pueda ser capaz de evitar toda connotación ideológica. Así, por ejemplo, la reformulación lacaniana del complejo de Edipo, en su

[25] Como afirman Burin y Meler, *op. cit.*, pág. 61.

afán por quitarle todo sesgo naturalista y empirizante, corre el riesgo de inducirnos a sacralizar lo simbólico.

Feminidad y orden simbólico

Para Lacan, el elemento que estructura la subjetividad es la metáfora paterna, que tiene como eje el objeto fálico, clave para la comprensión de los complejos de Edipo y de castración. Pero su prevalencia se entiende sólo si lo consideramos como referente simbólico, puesto que no se trata de un órgano anatómico, sino de un significante que aparece en el lugar de la falta, aunque imaginariamente pueda asumir la máscara de la plenitud. La diferencia entre los sexos se constituye en torno a la representación de la falta. A pesar de que la realidad anatómica nos muestra dos sexos diferentes, el niño elabora psíquicamente ese dato real mediante una construcción teórica centrada en la falta de pene que él *imagina* que debería hallarse en la mujer; de modo que los términos masculino y femenino no están *marcados* por igual; no hay marca de la feminidad, salvo la ausencia. Freud, por su parte, no había dejado de observar que esa *falta* es atribuida a la mujer desde la perspectiva del *imaginario masculino narcisista*.

Lacan sostiene asimismo que la primacía del falo en la organización del complejo de Edipo no responde a ninguna causa natural, sino que se instaura en el orden simbólico. Si hace referencia a la metáfora paterna es porque la existencia de un padre simbólico no depende de la persona real del padre, sino que corresponde a una función.

Inicialmente, en el estadio del espejo, el niño establece una identificación primordial que le permitirá elaborar una imagen de su propio cuerpo. Antes de este estadio, el niño no tiene la experiencia de su cuerpo como una totalidad unificada, sino como algo desorganizado; se trata del fantasma del cuerpo fragmentado, que retorna en los sueños y en algunos procesos de disolución psicótica. Al comienzo, el niño percibe la imagen de su cuerpo en el espejo como la de un ser real al que trata de acercarse, lo que supone una confusión inicial con el otro. Más

adelante, descubre que lo que el espejo le muestra no es un ser real sino una imagen; ya no trata de aprehenderlo, sino que parece distinguir entre la imagen y la realidad del otro. Finalmente, parece darse cuenta de que esa imagen es la suya y, al reconocerse en ella, integra los fragmentos de su cuerpo en una totalidad unificada: la representación del propio cuerpo.

Esta identificación primordial, que prefigura al yo, sellará su destino de alienación en el registro imaginario y su dimensión de desconocimiento de sí mismo, en tanto la unidad del cuerpo y su reconocimiento como propio se realizan a partir de índices exteriores.

A pesar de este primer esbozo como sujeto, el niño permanece en una relación de indiferenciación con la madre. La relación inmediata con ella, aunque sólo fuere en el plano de los cuidados y la satisfacción de las necesidades, hace posible que el niño intente identificarse con aquello que supone que es el objeto del deseo de la madre, es decir, lo que supuestamente le falta. En este primer tiempo del complejo de Edipo, su deseo se constituye como deseo del deseo de la madre, por cuanto encarna aquello que completaría imaginariamente a la madre y podría hacerla feliz. El objeto que podría colmar esa falta no es otro que el falo. El niño se encuentra alienado a la problemática fálica bajo la forma de la dialéctica del ser: ser o no ser el falo. Si su relación con la madre es de carácter fusional, es porque no hay ningún elemento tercero que mediatice la identificación fálica del niño.

En el segundo tiempo del Edipo, la intervención de la dimensión paterna en la relación madre-hijo introduce al niño en el registro de la castración: la madre se ve privada de su objeto fálico y el niño se desprende de su identificación con ese objeto. En tanto el padre aparece como *otro* en la vivencia del niño, éste puede suponer que es un posible objeto del deseo de la madre, su rival junto a ella. Esto da lugar a un desplazamiento del objeto fálico: si la madre está sometida a la ley del deseo del otro, su propio deseo depende de un objeto que el otro (el padre) puede tener o no tener. Se pasa así de la dialéctica del ser a la dialéctica del tener y, puesto que el padre es el poseedor del objeto del deseo de la madre, se presenta como representante de la ley, es decir, se convierte en un padre simbólico.

La salida de la posición narcisista se produce entonces por la intervención de la castración simbólica, que consiste en un corte, una separación entre madre e hijo, que resultan así privados de su relación originaria por un padre omnipotente imaginario. El complejo de Edipo se resolverá en la medida en que se pueda sustituir esta figura imaginaria por el padre simbólico, que entra en juego como prohibidor, como portador de la ley, como metáfora del deseo de la madre. El nombre del padre es la función simbólica que representa el padre como mediador, como transmisor de un código. El tercer momento corresponde entonces a la declinación del complejo de Edipo, que acaba con la rivalidad fálica imaginaria. En este momento la simbolización de la ley tiene un valor estructurante en tanto define el lugar del deseo de la madre; el padre ya no es visto como aquel que priva a la madre del objeto de su deseo, sino que, por el contrario, en tanto detenta supuestamente el falo, lo sitúa en el único espacio en el que puede ser deseado por la madre.

La dialéctica del tener estimula el juego de las identificaciones en el que cada uno se inscribirá de un modo diferente en función de su sexo: el niño, que renuncia a ser el falo materno, entra en la dialéctica del tener identificándose con el padre que supuestamente lo tiene. La niña abandona también la posición de objeto del deseo de la madre para buscar el objeto allí donde aquélla lo busca, en el padre (en el modelo ideal; está claro que puede no buscarlo, o buscarlo en otro sitio; sus deseos y fantasmas incidirán en la estructuración psíquica de su hija o hijo).

Este posicionamiento del falo es estructurante para ambos sexos en la medida en que el padre, que supuestamente lo tiene, es el deseado por la madre. El niño podrá entonces orientar su deseo hacia objetos sustitutivos del objeto materno perdido, pero es sobre todo el advenimiento del lenguaje lo que hará posible el dominio simbólico del objeto perdido. La simbolización primordial de la ley se produce al sustituir el significante fálico (significante del deseo de la madre) por el significante nombre-del-padre, operación que coincide con la represión originaria: se trata de un proceso estructurante que consiste en una metaforización y que hace posible el pasaje de lo real inmediatamente vivido a su simbolización en el lenguaje.

En efecto, en el curso del complejo de Edipo, el niño asocia la ausencia de la madre con la presencia del padre: si no está con él, es porque prefiere al padre. De modo que se establece una relación significante cuando el niño puede designar o nombrar la causa de las ausencias de la madre mediante la referencia al padre simbólico, es decir, al que detenta el falo. El nombre-del-padre es entonces un nuevo significante, producto de una metáfora que sustituye al significante del deseo de la madre. Si la madre aparecía vinculada a una *x* (el significado desconocido del deseo de la madre), dice Lacan, el nombre-del-padre sustituye al significante materno, que será reprimido. Al nombrar al padre, el niño sigue nombrando al objeto de su deseo, pero lo hace de una manera metafórica, puesto que se ha tornado inconsciente. Por la operación de la represión originaria y de la metáfora paterna, el deseo ha de someterse a la mediación del lenguaje; el significante nombre-del-padre instaura la alienación del deseo en el lenguaje.

El deseo de ser ha sido reprimido a favor del deseo de tener, que conduce al niño a la búsqueda de objetos sustitutivos del objeto primordial perdido, bajo la forma de palabras que formulan una demanda. Al pasar de un objeto al otro, el deseo remite a una serie indefinida de sustitutos y de significantes que los simbolizan. El deseo del ser humano en tanto hablante queda de este modo prisionero del lenguaje, en el que sólo puede ser representado por significantes sustitutivos, que convierten al objeto del deseo en un objeto metonímico[26]. Sin embargo, esta serie de objetos sustitutivos hace posible una multiplicación de los objetos y modalidades del deseo, que no admite ninguna generalización ni totalización.

En consecuencia, la represión originaria afecta al significante fálico en tanto significante del deseo de la madre. Tanto el niño como la niña tienen a la madre como objeto primordial, de modo que el objeto privilegiado de su deseo habrá de buscarse en la figura del padre. Aunque es posible que haya diver-

[26] Jacques Lacan, *Le Séminaire: Les formations de l'inconscient;* véase también Joel Dor, *Introduction à la lecture de Lacan. I. L'inconscient structuré comme un langage,* París, Denoël, 1985.

sos significantes que pueden intervenir como significantes fálicos, todos ellos designan algo referido al deseo de la madre.

En este punto es donde interviene la dimensión anatómica en tanto límite y acicate para la actividad fantasmática del ser humano: todos nacemos de un cuerpo de mujer, que será el primer objeto que encuentre la libido, el otro primordial del cual el bebé siente que forma parte, puesto que inicialmente no lo reconoce como tal; en esto precisamente consiste el narcisismo y no en un supuesto aislamiento.

Para salir de esta relación narcisista es necesario un doble proceso: *reconocer la diferencia entre uno mismo y el otro le permitirá constituirse como sujeto; reconocer la diferencia entre ese otro (la madre) y un tercero (el padre) le permitirá constituirse como sexuado. De ahí que sea necesariamente en ese tercero donde se busque un elemento diferencial y diferenciador, y que ese referente sea uno mismo para la niña y el niño.* Nacemos de una mujer y un hombre, aunque los términos *mujer* y *hombre* no tengan una significación unívoca ni invariable sino que supongan siempre una interpretación cultural; ninguna forma de sexualidad puede definirse como tal sin el referente de la diferencia entre los sexos, excepto la perversión, que la reconoce y la reniega al mismo tiempo.

El hecho de que el referente sea el falo se articula con el hecho de que las coordenadas culturales históricamente conocidas tornan impensables ciertas categorías, fundamentalmente las que se refieren a la alteridad. El problema no es simple. Desde el punto de vista epistemológico, ¿es posible concebir la diferencia de otro modo en una sociedad patriarcal, caracterizada por la posición subordinada de las mujeres como colectivo y por el privilegio de lo masculino en el orden simbólico?

Con respecto al objeto, ¿es posible que los sujetos se organicen de otro modo en una cultura que reserva a las mujeres el lugar de lo negativo, lo otro, lo inferior o lo peligroso? El falocentrismo de la teoría psicoanalítica es tan propio del universo en el que se construyen las categorías que elabora como de los sujetos que analiza, que han tenido que reconocer al padre para salir de la relación primordial con la madre, asumiendo que nacemos de dos, y que el motivo de ello es la diferencia sexual anatómica.

La propuesta feminista es concebir la diferencia sin recurrir a oposiciones binarias; pensarla sin confrontarla con una norma; reconocerla pero no en términos jerárquicos. En efecto, es posible *pensar* en una conceptualización de la diferencia como distinción entre dos términos marcados pero, como sostiene Françoise Héritier, parece ser que lo que es posible lógicamente no es *pensable* en las coordenadas socioculturales patriarcales. Pero sí es posible mostrar que la organización de la subjetividad de hombres y mujeres, como diferentes posiciones con respecto al falo (falocentrismo), es un correlato de la subordinación social de las mujeres y de su construcción como falta en lo simbólico, como lugar extrasimbólico, extralingüístico o natural. No es el complejo de Edipo el que determina las características sociales de cada uno de los sexos, sino que el orden simbólico genera las narrativas o modelos edípicos que orientarán los procesos constitutivos de aquéllos.

En suma, he intentado desarrollar la dimensión desconstructiva del psicoanálisis para despojar a las categorías de mujer, sexualidad femenina y feminidad, de las connotaciones ideológicas que conlleva toda imaginarización de las mismas, incluso en el seno de la teoría psicoanalítica. Hemos visto que el orden simbólico es el que establece la diferencia entre los sexos, pero esa diferencia, al ser asumida por un sujeto histórico encarnado en un cuerpo sexuado, produce efectos imaginarios que se traducen tanto en la configuración de la «identidad femenina» como en las definiciones teóricas de la mujer y la feminidad. Esto conduce a sugerir dos momentos metodológicos. El primero consiste en referir la pregunta ¿Qué es una mujer? a la cuestión fundamental de la articulación de la diferencia entre los sexos. El segundo sitúa esa diferencia en el orden simbólico, lo que impone la necesidad de analizar cómo las mujeres y los hombres, la masculinidad y la feminidad, llegan a producirse como categorías o representaciones, como ficciones de identidad o fantasmas.

Si llevamos esta posición hasta sus últimas consecuencias, casi a modo de juego teórico, podremos concebir la diferencia entre los sexos, en tanto articulación simbólica, como *pura* diferencia. Es decir, como un juego de significantes que remiten

a la diferencia misma y no a los significados atribuidos a cada uno de los términos de la oposición. Se trata de rescatar la producción de sentido, abriéndonos a la dimensión de la significancia y evitando la petrificación de la diferencia en unas categorías fijas, universales, abstractas y normativas, tales como las que entienden lo femenino y lo masculino como términos complementarios o suplementarios, con unos contenidos determinados.

Sin embargo, hablar de «juego» no es sólo una metáfora: en un sentido estricto, resulta imposible concebir la feminidad y la masculinidad como fundadas exclusivamente en la pura diferencia. En tanto esta diferencia se encarna en unos cuerpos sexuados, no pueden dejar de producirse efectos imaginarios que dan sentido a la experiencia, incitan a la acción y afectan asimismo al campo social. Esto sucede, por un lado, en el caso del sujeto, que construye su autorepresentación sobre la base de su imagen corporal, aunque no en forma inmediata, sino mediatizada por la imagen del otro. Asimismo sólo puede acceder a su propio deseo al ocupar una posición determinada en una estructura de relaciones con los otros definida desde el orden simbólico —fundamentalmente, para el psicoanálisis, el complejo de Edipo. En consecuencia, asignará un contenido o significado a su propio sexo y al opuesto en función de los emblemas culturales con los que se identifique, de lo que resulta la constitución de su propio ideal del yo.

Por otro lado, lo mismo ocurre con el teórico que pretende definir categorías como mujer, hombre, feminidad, masculinidad; no podrá hacerlo sin referirse a los símbolos e imágenes de los mismos imperantes en un orden cultural dado, símbolos que, en tanto todo sistema de representaciones está atravesado por relaciones de poder, necesariamente llevarán la marca de la ideología. Si reconocemos que la función metaforizante que nos introduce en el orden simbólico es necesaria para nuestra constitución como sujetos, pero las metáforas que la vehiculizan son contingentes, habremos de aceptar que la fijación del sentido de las categorías masculino y femenino es una operación de carácter ideológico.

Estas categorías no denotan entidades empíricas ni corresponden a identidades esenciales: son construcciones que perte-

necen al orden del discurso. Las imágenes y símbolos culturales son las formas en que las prácticas y discursos sociales construyen las nociones de mujer, sexualidad femenina y feminidad, de una manera general o al menos propia de determinados grupos pertenecientes a distintas clases sociales, confesiones, etnias, orientaciones sexuales, etc.

El psicoanálisis, como método de investigación de la subjetividad, nos permite desentrañar la especificidad de las imágenes y símbolos singulares que dan cuenta de la posición de cada individuo como sujeto deseante. En tanto éstos remiten a la construcción fantasmática del sujeto mismo y de su objeto de deseo, siempre con referencia al Otro, nos permiten acceder a las transiciones y transacciones entre el fantasma y el mito. Para evitar la generalización alienante de las psicologías que buscan significados fijos y comunes, es necesario analizar en los casos singulares la búsqueda de sentido que define al ser humano, más que su hallazgo. El objetivo entonces no puede ser el de proponer nuevos modelos de identidad a las mujeres ni tampoco buscar una feminidad supuestamente auténtica, sino abrir nuevos interrogantes y cuestionar toda definición mistificadora.

La definición de la feminidad, cualquiera que ella sea —patriarcal o feminista—, sitúa a las mujeres como sujeto de un enunciado, lo que representa un cierre. En la medida en que ninguna construcción se considere como verdadera o definitiva, las mujeres podrán seguir hablando, pero quien habla puede situarse como sujeto de la enunciación, como sujeto en proceso, definido no por lo que es, sino por lo que aspira a devenir, puesto que el deseo sólo puede expresarse o más bien constituirse en un discurso.

Es fácil apreciar algunas convergencias importantes entre las propuestas teóricas del feminismo y la teoría psicoanalítica. Ante todo, el cuestionamiento de la concepción del sujeto unificado; la desconstrucción del *yo* supuesto tanto por la filosofía como por la psicología de la consciencia. Esto se acompaña de la discusión de la concepción occidental de la racionalidad, por cuanto el descubrimiento de lo inconsciente, por parte del psicoanálisis, y el desvelamiento de la exclusión de las mujeres

del proyecto de la ilustración, por parte del feminismo, han subvertido la coherencia narrativa del sujeto de la razón.

El psicoanálisis y las corrientes más avanzadas del feminismo han rechazado el postulado de una identidad sexual biológicamente determinada; la identidad sexual, nunca definitiva ni inamovible, es el resultado de un proceso, del devenir de cada sujeto y de sus relaciones con los otros. En consecuencia, tal como habían afirmado Freud y Simone de Beauvoir, ambas perspectivas consideran que no es posible definir lo que la mujer *es* sino cómo *deviene,* es decir, no admiten una esencia dada sino una génesis.

Asimismo ambos han contribuido a desglosar diversos órdenes de diferencias que las ideologías tienden a confundir: la distinción entre los sexos, la diversidad en el grupo de las mujeres y en el de los hombres —es decir, el reconocimiento de la singularidad del sujeto— y la diferencia en el seno mismo de la subjetividad, tal como lo revela la existencia de lo inconsciente, la contradicción y el conflicto.

Es necesario subrayar que Freud aceptó la aportación de algunas de sus discípulas y colaboradoras, que investigaron un *subtexto* dentro de la narrativa edípica, referente a la relación temprana de la niña con su madre. Esta cuestión ha sido tematizada por numerosas representantes del feminismo psicoanalítico.

El intento freudiano de articular lo común y lo diferente en ambos sexos apunta a un problema central —desde mi punto de vista— del feminismo en nuestros días, capturado por la aporía *igualdad/diferencia.* En efecto, el reconocimiento de las diferencias existentes, de cualquier orden que fueren, no es incompatible con la lucha política por la igualdad de derechos o de oportunidades. Quiero destacar que trabajar con la categoría «diferencia entre los sexos» no implica una adscripción al feminismo de la diferencia sexual[27]; se trata de dos ámbitos heterogéneos: el psicoanálisis estudia la diversidad psíquica, cons-

[27] Para la distinción entre «diferencia sexual» y «diferencia entre los sexos», véase el texto de Geneviève Fraisse en este volumen.

truida en el punto de articulación entre la anatomía y la cultura (entre hombres y mujeres, entre las mujeres, entre los hombres, en el seno del sujeto), desde la perspectiva de los procesos inconscientes, en tanto que el feminismo de la diferencia es un movimiento político que no se contenta con el reconocimiento, sino que reivindica esa diferencia[28].

Por otra parte, Freud reconoció el papel de la subjetividad y de los valores en la observación científica, lo que constituye uno de los aspectos más acentuados por el feminismo contemporáneo. Así, por ejemplo, afirmó que las psicoanalistas mujeres pudieron captar más fácil y claramente la importancia de la vinculación temprana de la niña con su madre porque representaban sustitutos maternos en la relación transferencial de las pacientes. Es decir, el observador contribuye a generar el fenómeno que pretende estudiar y a ello no son ajenos su posición sexuada, su mirada y el lugar desde el que escucha al otro.

Al considerar que masculinidad y feminidad son «construcciones teóricas de contenido incierto», Freud subraya la diferencia entre las representaciones simbólicas o científicas y la realidad biológica, subjetiva o social de hombres y mujeres. La referencia a la incertidumbre constituye una advertencia contra la asignación de unos contenidos definitivos a esas categorías.

¿Psicoanálisis y género?

Veamos ahora los efectos de la introducción del concepto de género en el psicoanálisis, propuesta por primera vez por Robert Stoller[29].

Stoller define la *identidad nuclear de género* como la identificación isomorfa con el propio sexo biológico o el rechazo del mismo, en última instancia, la identificación anisomorfa con el otro sexo biológico, que correspondería a la transexualidad: «La identidad de género comienza con el conocimiento y

[28] Véase el trabajo de Mercedes Bengoechea en este volumen.

[29] R. Stoller, *Sex and Gender. Vol. I: The Development of Masculinity and Feminity,* Nueva York, J. Aronson, 1968.

el reconocimiento *(knowledge and awareness),* ya sea consciente o inconsciente, de que se pertenece a un sexo y no al otro...»[30]. De modo que el género comienza con el sexo, que no deja de ser su referente, y corresponde al conocimiento de pertenecer a uno de los dos sexos, independientemente de cuál sea.

Stoller se representa la identidad de género como un núcleo recubierto por dos capas o círculos. El núcleo interior es el sexo corporal (más bien sus subestructuras anatómicas, morfológicas, endocrinas, etc., puesto que el sexo es ya una síntesis construida). Sobre él se establece una capa isomorfa (es decir, que corresponde al cuerpo sexuado) o anisomorfa, que a su vez se convertirá en núcleo: se trata de la *identidad nuclear de género,* sobre la cual se depositan más tarde múltiples representaciones de sí mismo y de los objetos, lo que Stoller describe como *rol de género* o *identidad de rol de género.* El término núcleo *(core)* sugiere que hay un nódulo central e inmodificable sobre el que se asientan capas que pueden estar determinadas por conflictos y que son susceptibles de modificación. Ese núcleo parece remontarse a una fuerza biológica («biological force in imprinting core gender identity»).

Esta noción ha dado lugar a numerosas críticas, puesto que contradice tanto la teoría como la experiencia clínica del psicoanálisis; recordemos que se trata de una teoría que se ha elaborado y se confronta continuamente con los descubrimientos que se producen en la situación transferencial. Stoller abandona la concepción psicoanalítica de la sexualidad, centrada en la teoría de las pulsiones, para sustituirla por el sentimiento de pertenencia al colectivo de las mujeres o de los hombres. Podemos observar diversos efectos de este cambio.

En primer lugar, la fuerza a la que alude Stoller reintroduce un determinismo biológico que Freud había sustituido por la eficacia del inconsciente en la producción del sentido. En segundo lugar, la identidad del yo, y por consiguiente, la identidad de género, en tanto representación coherente y unificada de sí mismo, se opone al carácter múltiple, fragmentario e indeterminado de

[30] *Ibíd.,* pág. 10.

las pulsiones, y se sostiene en la represión. Aquella pluralidad da cuenta de la existencia y de la efectividad del inconsciente, entendido en un sentido metapsicológico y no meramente descriptivo, lo que supone tener en cuenta su carácter dinámico, económico y sistemático. Por último, la idea de una identificación homogénea, ya sea isomórfica o anisomórfica con el propio sexo, evacua la noción de bisexualidad, en su doble dimensión de indeterminación sexual originaria (lo que obliga a pensar la sexuación como historia) y de identificaciones cruzadas (con los modelos de *ambos* sexos). Desaparece así la articulación entre los destinos pulsionales, la sexualidad y las identificaciones sustituidos por una mítica identidad. Tanto la teoría de las pulsiones como la bisexualidad constitutiva del sujeto se encuentran en la base del *conflicto* psíquico que nos permite, a su vez, comprender la operación de la represión y la posibilidad del retorno de lo reprimido bajo la forma de síntomas, sueños o actos fallidos.

Stoller supone, además, que antes de la elaboración de la identidad nuclear de género habría una *protofeminidad* o *feminidad primaria* en ambos sexos, tan poco sostenible como la protomasculinidad que atribuye y critica a Freud. Para Stoller, todo *infans* es en un principio femenino; el cuerpo originario se feminiza en razón de la simbiosis universal con la madre, antes de la sexuación, fuera de la diferencia que da un sentido a los términos masculino y femenino, fuera de toda dialéctica del deseo. Encontramos aquí la paradoja de una identidad que se define sin referencia a la alteridad. El vínculo de la niña con la madre se concibe como una relación diádica y refleja: la niña se reconoce en la madre plenamente. La especificidad femenina, la identidad nuclear de género, se sitúa en una relación inmediata y no problemática con el origen. Evidentemente, en esta concepción no hay lugar para el complejo de Edipo y sus efectos estructurantes, a través de la identificación, sobre la posición sexuada del sujeto (Freud habla de «carácter sexual» para designar lo que se suele denominar «identidad sexual», que no se agota en el concepto de género) y su elección de objeto.

Feminidad y masculinidad son términos relacionales, que sólo tienen sentido en referencia a la diferencia entre los sexos. La identidad nuclear de género (femenino, por ejemplo) funciona como un fetiche que oculta la falta, la inaccesibilidad del

otro, lo que se resiste a la representación, puesto que restablece la unidad y homogeneidad del sujeto, piedra angular del sistema de valores y del orden[31]. Para el psicoanálisis, hombre y mujer son significantes cuyos efectos de significación son imprecisos; «rebasan la delimitación de los dos sexos opuestos y, al mismo tiempo, no bastan para significar la diferencia sexual»[32].

Desde el punto de vista psicoanalítico, la sexuación se inscribe en el cuerpo de cada sujeto fundamentalmente como *diferencia* y no como término absoluto ligado a determinados órganos sexuales o a la identificación inmediata con la madre. Las identidades de género, en cambio, son entidades plenas, distintas y opuestas entre sí, ajustadas a modelos culturales que tienen por función separar a los sexos y establecer el privilegio absoluto de uno sobre el otro. Niegan así la diferencia erógena de cada cuerpo, en beneficio de «una polaridad que es uno de los fundamentos políticos e ideológicos del orden social», un «espejismo lógico» que, bajo la apariencia de una coherencia abstracta, sutura las contradicciones y las escisiones[33].

Como indica Judith Butler, la identidad es más un ideal *normativo* que un rasgo *descriptivo* de la experiencia. Los rasgos que definen la identidad (ser igual a uno mismo, persistir a través del tiempo como algo unificado e interiormente coherente) no son aspectos lógicos ni analíticos de las personas, sino más bien normas de inteligibilidad socialmente instituidas y conservadas. La matriz cultural a través de la cual la identidad de género se hace inteligible conduce a eliminar todos aquellos deseos que no parecen derivar del sexo ni del género y que se perciben, por lo tanto, como fallos o patologías[34].

Freud no adjudicó un contenido psicoanalítico a las nociones de masculinidad y feminidad, lo cual no significa que se negara

[31] J. Baudrillard, *Crítica de la economía política del signo* (1972), México, Siglo XXI, 1989, pág. 100.

[32] S. André, *L'imposture perverse,* París, Seuil, 1993, pág. 168.

[33] Baudrillard, *op. cit.,* pág. 104.

[34] J. Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity,* Nueva York, Routledge, 1990.

a emplearlas; reservó más bien un margen de indeterminación e incertidumbre para una dimensión subjetiva que no puede reducirse a lo biológico ni a lo social, y comprendió que la asignación de un sentido determinado a esas categorías era el producto de las normas estadísticas y de los ideales culturales. Por el contrario, la oposición entre feminidad y masculinidad a la que se refiere Stoller es tributaria de los estereotipos fenomenológicos y comportamentales de carácter ideológico; así, afirma que el sentimiento de ser mujer y la feminidad pueden desarrollarse «normalmente» a pesar de las anomalías congénitas, como sucede en el caso de niñas que nacen sin vagina, con genitales masculinizados o sin clítoris, siempre que se les haya asignado el sexo femenino. La prueba de esta «normalidad» es que aquéllas se dedican, «tan frecuentemente como en el caso de las mujeres anatómicamente normales, a las tareas y placeres de las mujeres, incluyendo el matrimonio, el coito vaginal con orgasmo, la crianza de hijos (cuando tienen útero), y una maternidad adecuada».

El autor subraya el carácter «natural» de la identidad de género en estas niñas, al referirse a una representación de la feminidad que, en realidad, se construye culturalmente: «Su reacción era la que podríamos esperar de una mujer que no tiene dudas con respecto a su sexo y que tiene los deseos y fantasías (esperanzas) de una mujer femenina». Desde este punto de vista cuestiona la teoría freudiana de la constitución del sujeto sexuado, especialmente la idea de la bisexualidad en la niña. Stoller parece creer que su concepto de identidad de género y la noción freudiana de sexualidad aluden a una misma cosa, ignorando la distancia epistemológica entre los registros imaginario y simbólico por un lado y real, por otro. Por eso puede intentar invalidar la afirmación freudiana acerca de una *teoría sexual infantil,* la creencia en el monismo fálico, recurriendo a datos anatómicos y fisiológicos como los que proporcionan Masters y Johnson[35].

[35] R. Stoller, «The Sense of Femaleness», *Psychoanalytic Quarterly,* 37 (1968), págs. 42-55. Asimismo, Dio Bleichmar alega que el clítoris no es «embriológica ni anatómicamente un órgano masculino» *(op. cit.,* pág. 90); este tipo de afirmación es completamente ajeno a la perspectiva teórica y clínica del psicoanálisis.

Freud observó que los niños y niñas se reconocen como tales y distinguen a los hombres de las mujeres, pero lo hacen en función de sus atributos externos (lo que hoy se suele llamar género precisamente) hasta que descubren, en la fase fálica, la diferencia entre los sexos en lo que respecta a los genitales. Esto no significa que no hayan percibido antes tal diferencia, sino que sus *efectos* se hacen notar en el plano de la sexuación y de la sexualidad sólo a partir de esa fase, en la que los genitales se convierten en la zona erógena dominante, es decir, la percepción no es ajena a la excitación y al placer corporales, así como tampoco lo es a la actividad fantasmática, a los deseos edípicos y a la incidencia de una prohibición[36].

No es extraño que la niña se nombre como tal, o que llame «mujer» a quien es así designada, de la misma manera que llama «silla» al objeto que los adultos denominan de ese modo. Pero ¿qué podemos inferir de esto? ¿Sabemos acaso lo que significa para ella «ser mujer» o «ser hombre»? ¿O cuáles son sus fantasías al respecto? La concepción de la relación entre las palabras y las cosas no es la misma para un lógico que para un psicoanalista.

En psicoanálisis nunca se toma como una evidencia la relación de una proposición con la realidad, sino que se examina cómo en esa proposición se organiza un deseo y, al mismo tiempo, cómo se limita la omnipotencia de ese deseo. La relación con la realidad no es el simple correlato del poder referencial del lenguaje, como si se tratara de un efecto espontáneo del mismo, sino que se genera a través de un proceso. La idealización narcisista marca al objeto del amor o del duelo con una serie de trazos simbólicos e imaginarios en los que se apoya nues-

[36] Esto se basa en la peculiar concepción freudiana del determinismo psíquico, que no se orienta según la flecha del tiempo, como la causalidad física, sino que recurre a la noción de *Nachträglichkeit (a posteriori),* para indicar que un acontecimiento puede ejercer efectos retroactivos, otorgando una nueva significación a hechos del pasado que no tuvieron consecuencia alguna en el momento en que se produjeron, pero la tienen en el momento actual. De lo que se trata entonces es de la determinación del *sentido,* que es responsable de la producción de síntomas, sueños y lapsus.

tra propia imagen. La organización lógica del discurso (como la asunción manifiesta o consciente de una asignación de género) no es en sí misma una garantía de que un sujeto haya salido del carácter alucinatorio del deseo que se realiza en el sueño, el síntoma y en otras formas de pensamiento. La condición para que se realice esta «salida» es que se haya inscrito, en el trabajo y la formación del sueño, del síntoma, en la retórica y el estilo de los discursos, el «hecho» de que se han perdido ciertos objetos, que se representan como habiendo procurado en algún momento una satisfacción[37]. Por eso entendemos que no hay una determinación esencial del sexo en los seres humanos: los datos biológicos y los culturales dejan siempre un resto que elaborarán nuestros fantasmas que, a su vez, están encuadrados por la exigencia ineludible de situarse en relación con la diferencia sexual.

El psicoanálisis no pretende dar una definición de lo femenino y de lo masculino; comparte con otras disciplinas la idea de que el sexo biológico, determinado como tal de manera compleja, es una condición necesaria pero no suficiente para que un individuo humano se piense y se sienta hombre o mujer. Sin embargo, está claro que para pensar la sexualidad no basta con articular los datos biológicos con los sociales, es decir, con la asignación de un rótulo por parte del entorno o con los roles definidos como masculinos o femeninos; la sexualidad no es el género. En psicoanálisis, como señala Monique David-Ménard, se ponen de manifiesto los itinerarios, siempre diferentes, por los cuales los sujetos de deseo se apropian de los valores que circulan en la sociedad, con respecto a lo que se entiende por hombre o mujer. Lo que singulariza a los seres humanos es el hecho de tener que situarse, en el terreno de sus placeres y displaceres, en relación con esa diferencia, e inventar una fórmula que pueda articular sus experiencias de ilusión y desilusión en la relación con las figuras del Otro, con los valores o significantes que circulan en su espacio social.

---

[37] M. David-Ménard, *Les constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie,* París, PUF, 1997. Véase también, S. Freud, «La negación», *O. C.,* t. III, pág. 2884.

No hay elaboración posible de la identidad sexual sin referencia a la alteridad, significada fundamentalmente por la diferencia sexual y articulada en la dialéctica edípica. La posición del sujeto sexuado sólo emerge en su propio discurso, en su interpretación de la diferencia anatómica cuyo correlato es la creación del Otro. Si bien las categorías de masculinidad y feminidad son construcciones culturales que preexisten al sujeto, frente a las cuales éste habrá de situarse, no podemos ignorar su dimensión referencial: no sólo hay sentido, sino también objeto. En términos de Claude Rabant, sólo la *orientación de lo real,* que funda la posibilidad de la referencia, permite separar y anudar, a un tiempo, lo imaginario y lo simbólico, el mito y el fantasma. Sin embargo, la orientación de lo real no supone *un* sentido, sino una pluralidad de vectores; lo real no está orientado de una u otra manera, sino que deben producirse en ello recorridos o itinerarios[38].

Al mismo tiempo, la ambigüedad del deseo, aunque pueda fijarse en función de la diferencia, conserva su inestabilidad, su dimensión de cuestionamiento permanente. La alteridad es real e imaginaria al mismo tiempo: no es suficiente la distinción clásica entre lo percibido y lo imaginado, puesto que lo que percibimos del ambiente o del cuerpo del otro está afectado por un valor en función de lo que deseamos encontrar o evitar, y es ese valor precisamente lo que le confiere su carácter imaginario; el hecho de que exista en la realidad no le quita su connotación ilusoria para el sujeto del placer y el displacer. La cuestión de la alteridad, es decir, el hecho de que el otro, por sus rasgos, desencadene en el sujeto un efecto de placer y de reconocimiento de sí mismo, que no puede prescindir de esa dimensión de «exceso» del fantasma, deshace las identidades mutuamente independientes que se asignan a hombres y mujeres. Pero, como afirma David-Ménard, parece que, desde la perspectiva de género, «más vale suprimir la sexualidad que tener que abordar los compromisos de los que está hecha»[39].

[38] C. Rabant, *Inventer le réel. Le déni entre perversion et psychose,* París, Denoël, 1992, págs. 242-243.

[39] M. David-Ménard, *Tout le plaisir est pour moi,* París, Hachette, 2000, págs. 123-127.

En efecto, el concepto de género viene a fijar el sentido, a congelar el proceso de interpretación y creación de la identidad sexual. Las categorías generales sólo pueden encarnarse en el relato de una historia singular; sólo el deseo puede interpretar las categorías genéricas y transformarlas en historia o, por el contrario, congelarlas en destino. La definición de la identidad sexual en términos de género niega la palabra y la existencia del sujeto (entendido en sentido psicoanalítico, por supuesto); se trata de un saber al servicio de una ilusión. No hay ninguna certeza de que la significación elaborada a través del sentimiento de ser hombre o mujer, o de la definición de la masculinidad o de la feminidad, corresponda al sentido de lo reprimido.

El género entonces se limita a indicar la pertenencia de un individuo a un grupo, pero es completamente opaco en cuanto al deseo, al inconsciente, al fantasma, a la posición sexual y a la elección de objeto, así como es mudo con respecto a la experiencia y a la imagen corporal de un sujeto. Todas estas dimensiones son absolutamente singulares y no genéricas. La sexualidad, es decir, los destinos de las pulsiones, los objetos del placer, las condiciones eróticas, es múltiple, y no pueden dar cuenta de ello ni la dualidad de los sexos ni la de los géneros. Aunque la ambigüedad del deseo pueda fijarse en función de las diferencias, conserva su inestabilidad, su dimensión de cuestionamiento permanente.

La identidad de género permite al sujeto refugiarse en una identidad colectiva, para defenderse de la angustia ante el deseo, que lo coloca frente al sentimiento de su absoluta singularidad, de su soledad. Por eso la identidad nuclear de género es ajena a toda referencia analítica: lo que la revela es un «experimento» y no la experiencia clínica; sólo los mecanismos etológicos de *imprinting* podrían dar cuenta de ella[40]. Para las perspectivas de género, la identidad es un punto de partida; para el psicoanálisis, en cambio, tendría el carácter de una defensa frente al enigma de la diferencia entre los se-

[40] E. Laurent, «Une clinique de la sexuation», *L'âne, Le magazin freudien,* núm. 1 (1981).

xos, de una eliminación mágica de las contradicciones inherentes al sujeto.

Los desarrollos de Stoller no resuelven el problema de la posición bisexual en la identidad sexual, que es inconsciente pero emerge en el análisis a través de sus derivados; ni la perversión polimorfa que caracteriza a la sexualidad infantil; ni el enigma de la heterosexualidad. Si aceptamos un prototipo, libre de conflicto, de la formación de la identidad nuclear de género, no podemos evitar la idea de una heterosexualidad obvia y, paradójicamente, de una homosexualidad igualmente obvia que no podemos suscribir, puesto que la mayoría de los hombres homosexuales, por ejemplo, desean a una persona de su mismo sexo y al mismo tiempo su identidad nuclear de género es claramente masculina[41]. Si algo nuclear hay, sólo puede tratarse de una «ambigüedad nuclear», universal e inconsciente[42].

La eliminación de la noción de conflicto permite a Stoller considerar al transexual como un ser excepcional que no sufriría las contradicciones propias de todo ser humano; pero aún cuando la identidad de género sea la opuesta al sexo biológico, no puede estar exenta de conflictos. Se ha observado que la teoría de Stoller justifica la creencia del transexual, según la cual tiene un alma femenina en un cuerpo de hombre. Pero no es posible separar la identidad sexual de la sexualidad. La psicosexualidad del transexual no es la de una mujer, ni un niño femenino es lo mismo que una niña. La idea de que un sentimiento personal pueda establecerse independientemente de toda consideración anatómica, de la excitación sexual y de la imagen corporal, es una creencia transexual. En efecto, el transexual quiere persuadir al otro de que su género está separado de su sexo, para evitar el conflicto que derivaría de su vinculación[43].

[41] *Ibíd.,* págs. 933-934.

[42] R. Reiche, «Gender ohne Sex. Geschichte, Funktion und Funktionswandel des Begriffs *Gender», Psyche,* pág. 933.

[43] A. Faure-Oppenheimer, *Le choix du sexe,* París, PUF, 1980.

Las observaciones clínicas de diversos psicoanalistas contradicen las afirmaciones de Stoller acerca del sentimiento de identidad de los transexuales; en muchos casos no están persuadidos de ser mujeres en cuerpos de hombres: en tanto aspiran a adquirir el aspecto de la feminidad, lo que está en juego es algo del orden de la apariencia, de la mascarada[44]. En efecto, Stoller habla de un mimetismo o identificación del futuro transexual con la madre, pero según sus propias observaciones, estos niños exacerban los comportamientos y apariencias estereotipados de la feminidad, mientras que sus madres son generalmente sobrias en ese sentido.

El transexual se sustrae a la oscilación y a las conjeturas imaginarias y sintomáticas, que se pueden apreciar tanto en los neuróticos como en los perversos, acerca de su identidad sexual, por cuanto está cautivo de su anatomía sexuada. La única castración a la que tiene acceso no es la simbólica, sino la castración quirúrgica que suprime el órgano. Al no acceder a lo simbólico, el problema de su identidad sexual está limitado al plano de la anatomía[45].

La asignación de género como fundamento para una teoría de la feminidad no ha sido cuestionada sólo desde la perspectiva psicoanalítica; Judith Butler, desde un punto de vista feminista, coincide en esta crítica puesto que entiende que las relaciones entre los sexos no pueden reducirse a posiciones de género. Este concepto representa una generalización falsificadora: «El recurso a la diferencia sexual dentro de la teoría feminista alcanza su mayor fecundidad cuando no se la toma como base, fundamento o metodología, sino como una *pregunta* enunciada pero no resuelta»[46]. Tampoco se puede elevar la victimización de la mujer en la pornografía o en la publicidad a modelo de todas las relaciones de género, ni asimilar toda la sexualidad a modelos coercitivos de dominación[47].

[44] M. Czermak, «Précisions cliniques sur le transsexualisme», *Le Discours Psychanalytique,* núm. 3 (1982), pág. 19.

[45] J. Dor, *Structure et Perversions,* París, Denoël, 1987, págs. 242-246.

[46] J. Butler, «Against Proper Objects», *differences,* vol. 6 (1994), número 2+3, pág. 6.

[47] *Ibíd.,* pág. 15. Un ejemplo de esta asimilación entre sexualidad y dominación se encuentra en el trabajo anteriormente citado de Dio Bleichmar,

En suma, desde mi punto de vista, el concepto de género tiene un papel fundamentalmente resistencial ante los descubrimientos esenciales del psicoanálisis, en la medida en que la cuestión de la sexualidad, incluyendo el punto clave de la diferencia entre los sexos, desaparece de los discursos que adoptan la perspectiva del género, o se presentan encubiertos, de manera sintomática, bajo la denominación espuria de género[48]. En estos discursos, como afirma Reimut Reiche, el término género avanzó al primer plano y reprimió, en sentido epistemológico, al concepto de pulsión[49]. El género, dice Reiche, no se explica por sí mismo, sino que «vive de la fuerza con la que se aparta del sexo». En este sentido, opera como un «sintoma colectivo».

Quizá sea más adecuado hablar de renegación que de represión, puesto que aquélla borra en el discurso las marcas de una alteridad traumática, dejando fuera la significación. La noción de género, como hemos visto, afirma y niega, a un tiempo, la diferencia entre los sexos; reconoce y rechaza su existencia; pretende demostrar la arbitrariedad de la diferencia y de su carácter traumático, especialmente en tanto índice de lo real sexual, para crear la ilusión de una posible armonía entre los «géneros», tal como la que disfrutaban Adán y Eva antes de la caída. No es casual que vaya asociada a la propuesta de «re-narcisizar a la mujer»[50].

que espera «contribuir a la construcción de una niña menos sexualizada», *op. cit.*, pág. 7, para lo cual, al escribir en su «Introducción» el epígrafe «En memoria a la obra de Freud» la considera tan muerta como a su autor. Dio transforma la sexualidad infantil en «necesidad de apego corporal», de protección o de ternura (págs. 104-106), despoja a la oralidad de erotismo, limitándola a la nutrición (pág. 115), y cree que la mujer sólo realizando un esfuerzo de «comprensión o negación» puede erotizar el pene, «órgano de la micción» (pág. 156).

[48] Este concepto sirve para salvar el «escollo» de la teorización sobre la sexualidad (Dio Bleichmar, pág. 92).

[49] R. Reiche, «Gender ohne Sex. Geschichte, Funktion und Funktionswandel des Begriffs *Gender*», *Psyche*.

[50] Lo que conduce a desarrollar un «plus de feminidad crítica» (Dio Bleichmar, pág. 421) y supondría que la «perspectiva de género» representa la quintaesencia de una feminidad celebrada como atributo (¿natural?) de las mujeres, o al menos de una elite.

El género, como sostiene Reiche, se convierte en la metáfora central de una época: la identidad encubre tanto la sexualidad como su carácter problemático. El triunfo del género sobre el sexo es un signo de los tiempos, en tanto borra los límites entre los sexos y elimina el conflicto a través de la afirmación de la propia identidad; condensa el deseo de una sexualidad libre de conflictos y el precio de la represión de la sexualidad[51].

Se trata de una respuesta colectiva a un enigma con el que se enfrenta todo ser humano; si bien es cierto que las demandas pueden ser colectivas y unificadas, como sucede en el terreno de las reivindicaciones sociales y políticas, no resuelven el problema del deseo. El género proporciona un significado fijo y compartido que no deja margen para la singularidad del sujeto y su búsqueda de sentido, menos aún para la alteridad intrapsíquica, es decir, la ambivalencia, el conflicto y la contradicción, el desconocimiento de las propias pulsiones por parte del yo; opera como un lecho de Procusto, que se deshace de las incertidumbres del sujeto del inconsciente para fabricar un objeto de estudio a su medida.

[51] *Ibíd.*, págs. 953-954.

Notas sobre las autoras/es

LUISA ACCATI
Nacida en Turín, donde se licenció en historia y filosofía, vive y enseña en Trieste, en la Facultad de Letras. Ha escrito la novela *Il matrimonio di Raffaele Albanese,* traducida al castellano *(El matrimonio de Rafael Albanese),* Madrid, Cátedra, col. «Feminismos», 1995), y el ensayo *Il mostro e la bella. Padre e madre nell'educazione cattolica dei sentimenti* (Milán, Cortina editore, 1998). Ha colaborado con numerosas revistas italianas y extranjeras, entre ellas las españolas *Duoda, Historia Social* y *Arenal.*

MERCEDES BENGOECHEA
Profesora titular de sociolingüística en la Universidad de Alcalá, lleva años investigando y publicando sobre las relaciones entre la lengua y las mujeres. En 1992, su estudio sobre Adrienne Rich, una de las más influyentes teóricas de la lingüística feminista, ganó el Premio de Investigación «María Isidra de Guzmán». Es miembro de la Comisión Asesora sobre lenguaje del Instituto de la Mujer (NOMBRA) desde que ésta se estableció en 1994. NOMBRA intenta contribuir a un cambio en el orden simbólico, sugiriendo formas de redacción que no oculten o subordinen a las mujeres y desvelando otras formas de expresión. Asimismo ha llevado a cabo una investigación sobre el tratamiento de las mujeres y lo femenino en el

Diccionario de la Real Academia Española y otra acerca del lenguaje sobre las mujeres en las secciones políticas de la prensa diaria.

NEUS CAMPILLO IBORRA

Doctora en Filosofía. Profesora titular en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valencia, del que fue directora (1999-2002). Pertenece desde su fundación al Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de la Universidad de Valencia, del que fue directora (1993-1996). Ha publicado artículos sobre clásicos de la filosofía: I. Kant, J. S. Mill, H. Arendt y sobre feminismo filosófico. Es autora de *Razón y utopía en la sociedad industrial. Un estudio sobre Saint-Simon,* Universitat de Valencia, 1992; *El feminisme com a crítica,* Tàndem, 1997; *Filosofía Social* (con Margarita Boladeras), Síntesis, 2001; *El Descrèdit de la Modernitat,* Universitat de València, 2001 y *Ciudadanía, género y sujeto político. En torno a las políticas de igualdad,* Universitat de València, 2002.

GENEVIÈVE FRAISSE

Filósofa, directora de investigación del CNRS, *visiting professor* en la Universidad americana Rutgers. Autora de numerosas obras, sus trabajos se ocupan de la historia de la controversia de los sexos desde el punto de vista epistemológico y político. Ex-delegada interministerial por los derechos de las mujeres, es diputada europea desde junio de 1999. Publicó, fundamentalmente, *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences,* La Découverte, 1985, reedición 2002; *Les deux gouvernements: la famille et la cité,* 2000, Folio Gallimard, 2001; *La controverse des sexes,* PUF, 2001 (hay trad. esp.: *La controversia de los sexos,* Madrid, Minerva); *Les femmes et leur histoire,* Folio Gallimard, 1998; *La différence des sexes,* PUF, 1996; *Muse de la raison, démocratie et exclusion des femmes en France,* 1989, Folio Gallimard, 1995 (hay trad. esp.: *La musa de la razón,* Madrid, Cátedra, col. «Feminismos»). Geneviève Fraisse también ha sido coeditora de la *Histoire des femmes en Occident,* Volume IV (XIXème), colección dirigida por Georges Duby y Michelle Perrot, 1991, Plon

tempus 2002 (hay trad. esp.: *Historia de las mujeres,* Madrid, Taurus).

CRISTINA MOLINA PETIT
Doctora en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y miembro del Instituto de Investigaciones Feministas de dicha universidad. Ha colaborado en diversas publicaciones y proyectos que propicia el Instituto, como las obras *Historia de la Teoría feminista* (1994); *Feminismo y filosofía* (2000), y los cursos del seminario permanente «Feminismo e Ilustración», que se recogen en las *Actas 1988-1992*. Ha publicado *Dialéctica Feminista de la Ilustración* (Barcelona, Anthropos) y *La igualdad no resuelta. Mujer y participación política* (Instituto Canario de la Mujer). Entre sus artículos destacan «Lo femenino como metáfora en la racionalidad postmoderna» *(Sistema,* núm. 6, 1992) y «La constitución del sujeto moderno desde la purga de lo femenino» *(Pensadoras del siglo XX,* Instituto Andaluz de la Mujer). Además de la investigación y la docencia en las áreas del feminismo, la filosofía y el arte, ha tenido experiencias de gestión política y ha sido asesora del Instituto Canario de la Mujer.

LINDA NICHOLSON
Profesora de Estudios de Administración y Política Educativa, Estudios de la Mujer y Ciencias Políticas en la Universidad de Albany, Estado de Nueva York. Autora de *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family* (1986), editora de *Feminism/Postmodernism* (1990) y *The Second Wave* (1996) y coeditora, con Steven Saidman, de *Social Postmodernism* (1995).

GEMMA OROBITG CANAL
Antropóloga, profesora de Antropología en el Departamento de Antropología Cultural, Historia de América y África. Ha trabajado en contexto indígena y en contexto europeo temas relacionados con las representaciones culturales del cuerpo, la salud y la reproducción, centrándose muy especialmente en el análisis de los procesos de construcción de los imaginarios culturales

de la alteridad y del género. Entre sus publicaciones destaca *Les Pume et leurs rèves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela* (1998), «El cuerpo como lenguaje. Posesión y relaciones de género entre los pume, Venezuela» (1999), «Sexualidad y procreación entre los pume desde la perspectiva de las nuevas tecnologías reproductivas» (2000).

PABLO SÁNCHEZ LEÓN
Doctor en Geografía e Historia por la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido *visiting fellow* en el Center for Social Theory and Comparative History de la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA). Interesado ampliamente en las relaciones entre teoría social e historia, desde hace más de diez años trabaja sobre conflictos sociales en las edades moderna y contemporánea, y más recientemente sobre la construcción histórica de la ciudadanía moderna. Uno de sus ámbitos de interés es el análisis del lenguaje y las prácticas profesionales de los historiadores, así como los efectos de su proyección social y cultural.

ESTHER SÁNCHEZ-PARDO
Enseña Literatura de los países de habla inglesa en la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones se encuentran: *Postmodernismo y metaficción* (1991), *La vida y experiencia religiosa de Jarena Lee* (1996), *Alice James. Diario y Epistolario* (1998), *Píntalo Hoy. Escenas de la vida de la artista* (2002); y en colaboración, *El legado de Ofelia. Esquizotextos en la literatura femenina en lengua inglesa del siglo XX* (2001), *De Mujeres, identidades y poesía. Poetas contemporáneas de EE. UU. y Canadá* (1999) y *Sentir los mundos. Poetas en lengua inglesa* (2001). Recientemente ha participado en la *Historia de la novela inglesa escrita por mujeres* (ed. S. Caporale y A. Aragón, Salamanca, Almar, 2003).

SILVIA TUBERT
Doctora en Psicología por la Universidad Complutense de Madrid, es profesora de Teoría Psicoanalítica en el Centro Universidad Cardenal Cisneros (Universidad Complutense de Madrid,

desde 1992) y profesora invitada al Master en Teoría Psicoanalítica de la Universidad Complutense, 1991-2001. Ha sido una de las fundadoras y directoras del Primer Centro de Psicoterapia de Mujeres de España, Madrid (1981-1990), y ha dictado cursos para profesionales de la salud organizados por el Instituto de la Mujer y el Instituto Nacional de la Salud (1993-2001). Sobre temas relacionados con la feminidad y la maternidad, ha publicado: *La sexualidad femenina y su construcción imaginaria,* Madrid, El Arquero, 1988 (Versión italiana: *La sessualità femminile e sua costruzione immaginaria,* Roma, Laterza, 1996); *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología,* Madrid, Siglo XXI, 1991 (Versión portuguesa: *Mulheres sem sombra. Maternidade e tecnologia,* Río de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1995); *Figuras de la Madre* (ed.), Madrid, Cátedra, 1996; *Deseo y representación. Convergencias de psicoanálisis y teoría feminista,* Madrid, Síntesis, 2001. También ha publicado artículos en revistas españolas y extranjeras: *ACTA psiquiátrica y psicológica de América Latina* (Argentina), *Debate Feminista* (México), *Genders* y *Free Associations* (EE. UU.), *Mosaic* (Canadá), *Psyche* (Alemania), *Esquisses Psychanalytiques* (Francia), *Bulletin of Hispanic Studies* (Gran Bretaña), *Clínica y Salud, Tres al Cuarto, Revista de Occidente* y *Letra Internacional* (España).

Índice

INTRODUCCIÓN. La crisis del concepto de género [Silvia Tubert] 7

CAPÍTULO PRIMERO. El concepto filosófico de género [Geneviève Fraisse] 39
Introducción 39
La invención del concepto de *género* 39
«Gender», género humano y géneros gramaticales 41
Los usos del género 42
Epistemología e historicidad 44
Bibliografía 46

CAPÍTULO 2. La interpretación del concepto de *género* [Linda Nicholson] 47
El contexto histórico 53
El cuerpo sexuado 56
Sexo y género 59
¿Cuál será entonces la interpretación de la «mujer»? 73
Bibliografía 79

CAPÍTULO 3. Ontología y diferencia de los sexos [Neus Campillo] 83
Introducción 83
La pregunta por el sentido del «sexo» y el feminismo 84
La «diferencia de los sexos» en el orden de la interpretación 94
Una genealogía de la ontología del género 104

«Sexo» como política; «Género» como elección 111
Conclusiones 117
Bibliografía 120

CAPÍTULO 4. Género y poder desde sus metáforas. Apuntes para una topografía del patriarcado [Cristina Molina] 123
Introducción 123
El género en la teoría feminista. Lo que explica y lo que complica el género 128
Ética y estética del género 133
Género y poder. La metáfora espacial. El patriarcado como poder de nombrar y de asignar espacios 138
Topo-poder y todo-poder 142
Márgenes de maniobra y estrategias 144
El poder del deseo y el poder del amor 149
Matrix y criaturas postgenéricas 154
Bibliografía 158

CAPÍTULO 5. Todas fuimos Eva. La identidad de la historiadora de las mujeres [Pablo Sánchez León] 161
¿Es la historia de la «historia de las mujeres» singular por influencia del género? 165
El feminismo y los orígenes de la comunidad de historiadoras de la mujer 172
El género como recurso en la búsqueda de reconocimiento académico 180
¿Experiencia o representación de la mujer en la historia?: la crisis de identidad en la historia del género 187
La historia de las mujeres como saber ortodoxo: identidad feminista y ontología del sujeto 198
Conclusión: la historiadora de las mujeres ante el desafío de la multiculturalidad 207

CAPÍTULO 6. La diversidad original y la diversidad histórica: sexo y género entre poder y autoridad [Luisa Accati] 215
Introducción 215
La cuestión sexo-género en la investigación 219
El género originario 222
La voluntad de dominar a través de las mujeres 228
Obediencia viril 235
La importancia del pensamiento de las mujeres 241
Consecuencias políticas 243
Conclusión 249

CAPÍTULO 7. Sexo, género y antropología [Gemma Orobitg] 253
Objetos, miradas y etnografías 254
El eje del objeto: la mujer, las mujeres, el binomio sexo/género y las relaciones entre los sexos/géneros 256
El eje de la mirada: esencialismo, construccionismo y desconstruccionismo 257
El eje etnográfico: unidad y diversidad humanas 259
La mujer y las mujeres. Modelos de dominación y de subordinación 261
Del binomio sexo/género al género/sexo como sistemas simbólicos. Construir y desconstruir la diferencia 267
Conclusiones: Cuerpos y Personas 273
Bibliografía 275

CAPÍTULO 8. El clamor de las diferencias: mujeres, género y literatura [Esther Sánchez-Pardo] 281
El género como marco 285
Del binarismo del género a la pluralidad de las diferencias 290
Evolución de los planteamientos en torno a los estudios sobre la mujer 293
Globalización y feminismo 297
Subjetividades desterritorializadas 300
La ética de la lectura 303
El género junto al parentesco y su disolución 305
Bibliografía 311

CAPÍTULO 9. El concepto de género en la sociolingüística, o cómo el paradigma de la dominación femenina ha malinterpretado la diferencia [Mercedes Bengoechea] 313
Introducción: la sociolingüística feminista de los años setenta 313
Años ochenta: adopción de la categoría de *género* y del paradigma de la dominación masculina 317
Limitaciones y efectos intrínsecos del paradigma de la dominación en los estudios de lengua y género 321
Consecuencias exógenas en la aplicación del modelo de género 334
Mediados de los años noventa. Culminación de las tendencias apuntadas en los tres lustros anteriores: del *género* a la identidad múltiple y fluida de los seres humanos o al «juego» de la actuación 339

A modo de resumen: resultados del modelo sociolingüístico de género y posibles caminos feministas para el futuro 348
Bibliografía 254

Capítulo 10. ¿Psicoanálisis y género? [Silvia Tubert] 359
Introducción 359
Construcciones teóricas de contenido incierto 363
La relación entre cultura y sexualidad 369
La ilusión de la esencia 377
Feminidad y orden simbólico 382
¿Psicoanálisis y género? 391

Notas sobre las autoras/es 405

El concepto de género, introducido en la teorización feminista en los años setenta, ha tenido una especial relevancia en los países anglosajones, en la medida en que permitió subrayar, por un lado, la ocultación de la diferencia sexual bajo la neutralidad de la lengua y, por otro, poner de manifiesto el carácter de constructor socio-cultural de esa diferencia. Sin embargo, la naturaleza de esa noción es tan problemática como polémica y en las últimas décadas su uso se ha extendido de una manera abusiva generando, a su vez, numerosas críticas. Una de sus principales paradojas es que, a pesar de que *género* se define fundamentalmente por su oposición a *sexo*, es frecuente encontrar en textos científicos y periodísticos una simple sustitución del segundo por el primero, incluso cuando se trata de connotaciones biológicas, por ejemplo, al hablar del «progenitor del género opuesto». El presente volumen intenta presentar un mosaico de reflexiones críticas sobre el concepto de género, formuladas desde la perspectiva de diversas disciplinas que se han valido de él.

- Ediciones Cátedra
- Universitat de València
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES — INSTITUTO DE LA MUJER

ISBN 84-376-2108-9 00078

9 788437 621081

0164078